

transparant



tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici

jaargang 20 - juli - nr:

3

Confessionele politiek



Colofon

Transcript is het tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici en verschijnt normaal per jaar.

www.christenhistorici.nl

Redactieadres

Redactieadres: drs. A.A. van der Schans, Spoorwijkstraat 38, 2411 EC Bodegraven.
(0172) 61 73 37 tschans@solcon.nl

Redactieleden

Drs. A.A. van der Schans (hoofdredacteur)

Mrs. Drs. B. Sieremata-Boer

Drs. L.J. van Damme

Drs. E. Koops (webredacteur)

Drs. A. Nobel

Dr. D.M.L. Ormelink

Mw. drs. A.E. Schimmel

Mw. J.L. Vos-Arwert (eindredacteur)

www.transcript.nl

Grondslag en doel VCH

De VCH heeft als grondslag de Bijbel, het geïnspireerde Woord van God en de gereformeerde belijdenis. De vereniging heeft ten doel op basis van haar grondslag de bezinning op de geschiedenis en haar beoefening en overdracht in Nederland te bevorderen en aan te moedigen, alsmede de belangen van haar leden, voorzover deze samenhangen met de beoefening van de geschiedenis, waar mogelijk te behartigen.

Bestuur

Dr. B.A. Jansen-de Graaf (voorzitter)

Drs. C.C. Hamrek (secretaris/benningmeester)

Drs. J.C. Snel (algemeen adjunct)

Drs. E. van Mastich MA (ledenwerking en pr)

Comite van aanbeveling

Prof.dr. A.Th. van Duursen

Dr. W.J. op 't Hof

Prof.dr. A. de Reuver

Prof.dr. G.J. Schutte

Prof.dr. W. van 't Spijker

Dr. H.C. van Velzen

Dr. J.R. Welfa

Ordelid

Mrs. drs. J.L. van Boven

VCH-secretariaat

Wierf 4, 2871 QV Scheerhoven

Gronummer 2664113 t.n.v. Penningmeester VCH, Wierf 4

Abonnementen

Boekencentrum Uitgevers, Postbus 29, 2700 AH Zoetermeer,

telefoon 079 - 3 638 666. E-mail abonnementen@boekencentrum.nl

Een abonnement kan op ieder gewenst moment ingaan. Een abonnee is administratief lid van de VCH, tenzij hij of zij schriftelijk aangeeft dat niet te wensen. Leden krijgen korting bij de evenementen die de VCH organiseert. Een abonnement kan worden worden aangevraagd bij de administratie van Boekencentrum Uitgevers (zie hiervoor) en kost € 27,50 per jaar, studenten sturen een kopie van hun studentkaart en betalen dan € 13,75; het studententarif geldt voor een periode van maximaal 5 jaar. De uitgever stuurt u een acceptatie waarmee u uw abonnementsgeld kunt betalen.

Een los nummer kost € 7,00, inclusief verzendkosten. Opzegging schriftelijk en uiterlijk op 1 december voorafgaand aan het abonnementsjaar.

Bladmanager: Steven Sebeek (Boekencentrum Uitgevers; schiek@boekencentrum.nl)

Basisvormgeving en layout: Ockinga, Jet Frenken, Echten (Fr.)

Advertenties

Adtel, William Swart

Hofackers 55, 9468 ED Assen

Telefoon: 0592 - 234209, Mobiel: 06 - 41256919

E-mail: swart@adtel.nl

Illustratiemateriaal

Wie meent rechten te kunnen doen gelden op een of meer illustraties, kan zich in verbanding stellen met de redactie.

Inhoud

Artikelen

4 Confessionele politiek
door Hans-Martien ten Napel

9 Jongeling en de "andere jaren zestig"
door Ewout Klei

14 Jongeling als onderdog
door Herman Veenhof

20 Geschiedschrijving gaat soms van au
door Chris Sol

24 "Volgende week ga ik Kuyper weer citeren!"
door Enne Koops

30 De jaren zestig in zwart-wit?
door Peter van Dam

34 De "roomsen" als houthakkers en waterputters
door Remco van Mulligen

40 Tegen de revolutie het evangelie
door Johan van Berkum

44 De hoogste tijd!
door Timo Bolt

Recensies

50 Van Hudson tot Koolkaas
door Michiel van Groesen

51 Originele dissertatie over politiek en religie
door Ewout Klei

53 Van weeskind in Leiden tot predikant in Amerika
door Enne Koops

54 'De knuffelbeer van de Tweede Kamer'
door Enne Koops

Rubrieken

55 Vitrine
door Gerard Raven

Verantwoording illustraties

De illustraties in dit nummer zijn afkomstig van het Archief- en Documentatiecentrum (ADC) in Kampen, het Historisch Documentatiecentrum (HDC) van de Vrije Universiteit te Amsterdam, het Gedenboek van de GPV (1948-1988), het partijbureau van de ChristenUnie, van de auteurs en van de website photobucket.com. We danken deze instanties voor hun medewerking.

Redactioneel

transparant / juli 2009

Het thema van deze *Transparant*-special is confessionele politiek, waarmee christelijke politiek bedoeld wordt die verbonden is aan een belijdenis of kerk. In *Observatie en participatie. Twee eeuwen gereformeerde en antirevolutionaire wereld in ontwikkelingsperspectief* (2002) stelt de socioloog Dirk Th. Kuiper dat deze term verwarrend kan zijn, vooral omdat protestanten en katholieken zich beroepen op twee onderscheiden kerkelijke belijdenissen (pag. 197). Verder gebruiken veel politici liever de neutralere, minder 'aanstootgevende' term christelijke politiek, wat al blijkt uit partijnamen als het Christen Democratisch Appèl en de ChristenUnie. Het begrip confessionele politiek heeft echter ook voordelen, hoewel Kuiper die niet noemt. Binding aan belijdenis of kerk is in de politiek lange tijd relevant geweest, met name bij de SGP en het GPV, en dus een geschikte term om vanuit een historisch perspectief de confessionele politiek te beschrijven. En tot op de dag van vandaag vallen de koers van en de discussies binnen christelijke partijen alleen te begrijpen in relatie tot de confessie en de kerken waaraan zij zich verbonden achten. De spits wordt afgebeten door dr. Hans-Martien ten Napel, een kenner van de CDA-geschiedenis. Hij legt de belangrijkste patronen van continuïteit en verandering in de confessionele politiek bloot door aandacht te besteden aan de toenadering tussen de ARP, CHU en KVP, uitlopend op de vorming van het CDA in 1980.

Vervolgens krijgt de honderd jaar geleden geboren GPV-politicus Piet Jongeling in drie artikelen uitgebreid aandacht. De historicus Ewout Klei refereert aan hem en toont aan dat het GPV een tegenbeweging vormde tegen de culturele revolutie. Herman Veenhof, auteur van de recente Jongeling-biografie *Zonder twijfel* en journalist bij het *Nederlands Dagblad*, behandelt de vriendschap van deze politicus met de Kroatische journalist en historicus Edouard Calic. Aan de hand van hun langdurige contact laat Veenhof zien dat Jongeling naast een leider soms ook volgeling was. Vervolgens kruist de historicus Chris Sol de degens met dezelfde Veenhof. Sol neemt het op voor de 'nieuwe' vrijgemaakt-gereformeerde historici, die in *Zonder twijfel* door Veenhof bekritiseerd worden.

Transparant-redacteur Enne Koops interviewt de politicus Jan Schinkelshoek, Tweede-Kamerlid voor het CDA en voorheen onder meer campagneleider voor Ruud Lubbers. Schinkelshoek kijkt terug op zijn carrière en spreekt vrijuit over zijn visie op christelijke politiek. Daarna levert Peter van Dam een bijdrage aan het historische debat door in het geweer te komen tegen de voorstelling van de jaren zestig die Huib Klink en Egbert Schuurman in een eerder nummer van *Transparant* gaven. De omgang van de RPF en de ChristenUnie met katholieken, vanaf de jaren zeventig tot heden, staat centraal in het artikel van Remco van Mulligen, promovendus aan de Vrije Universiteit. Van Mulligen laat onder meer zien dat het beleid van de ChristenUnie ten aanzien van de katholieken sinds 2003 soepeler is geworden. En de SGP-er Johan van Berkum beantwoordt de vraag of het bedrijven van confessionele politiek nog wel van deze tijd is. Hij concludeert dat de roeping tot christelijke politiek blijft bestaan, ondanks de gemarginaliseerde maatschappelijke positie van christenen.

De historicus Timo Bolt sluit dit nummer af met een doorwrocht artikel waarin hij de idee bestrijdt dat het christelijke tijdsbegrip lineair is. Hij doet dat door de tijdsvisie van de kerkvader Augustinus te gebruiken en die te interpreteren vanuit diens religiositeit.

Enne Koops en Arjan Nobel

Continuïteit en verandering in de confessionele politiek

Introductie

In twee recente Amerikaanse bundels wordt ingegaan op de opvattingen binnen respectievelijk het moderne rooms-katholicisme en het moderne protestantisme over recht, politiek en de menselijke natuur.¹ De term 'modern' betreft in dit geval geen theologische kwalificatie, maar staat voor denkers uit de negentiende en de twintigste eeuw.

in het katholieke en protestantse denken over politiek.³ Noll suggereert weliswaar het bestaan van een overigens algemener verondersteld accentverschil, wanneer hij schrijft dat protestantse theologen niet zoveel aandacht schenken aan thema's als gemeenschap en solidariteit als katholieke denkers hebben gedaan.⁴ Bij lezing van de verschillende hoofdstukken van het deel over het protestantisme springt dit echter niet zonder meer in het oog. Eerder lijkt het, zeker sinds de tweede helft van de twintigste eeuw, op grond van beide bronnen lastig de vinger te leggen bij punten waarop katholieke en protestantse opvattingen thans nog botsen.

Ongetwijfeld is de ideologische toenadering primair te danken aan het feit dat het protestantisme in de loop van de twintigste eeuw diepgaand oecumenisch van karakter is geworden. Gedurende de laatste vier decennia van de twintigste eeuw is deze oecumenische gezindheid zich bovendien op een tot dan toe moeilijk voorstelbare schaal tevens gaan uitstrekken tot de Rooms-Katholieke Kerk.⁵ Onder rooms-katholieke denkers hebben zich in oecumenisch opzicht al evenzeer belangwekkende ontwikkelingen voorgedaan.

– door Hans-Martien ten Napel –

Ideologische toenadering

De beide bundels bevatten uit de aard der zaak slechts een selectie van in aanmerking komende persoonlijkheden. Zo passeren in het deel over het rooms-katholicisme respectievelijk de revue: paus Leo XIII (1810-1903), Jacques Maritain (1882-1973), John Courtney Murray, S.J. (1904-1967), paus Johannes XXIII (1881-1963), Gustavo Gutiérrez (geboren in 1928), Dorothy Day (1897-1980) en paus Johannes Paulus II (1920-2005). In het deel over het protestantisme komen achtereenvolgens aan de orde Abraham Kuyper (1837-1920), Susan B. Anthony (1820-1906), Karl Barth (1886-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Reinhold Niebuhr (1892-1971), Martin Luther King Jr. (1929-1968), William Stringfellow (1928-1985) en John Howard Yoder (1927-1997). Niettemin komt wie kennisneemt van de verschillende hoofdstukken onvermijdelijk onder de indruk van de bijdrage die het moderne christendom heeft geleverd aan het politieke denken. Zeker katholieken hebben zich diepgaand bezonnen op de staat in het algemeen en de verhouding tussen de sferen van kerk, staat en samenleving in het bijzonder. Voor hen vormde dit de essentie van de sociale kwestie. In het licht van actuele discussies over de toekomst van het protestantisme is het echter goed te beklemtonen dat iemand als de historicus Mark Noll ook nadrukkelijk spreekt van 'the ongoing vigor of Protestant theology'.²

Hoewel zowel Rome als Reformatie haar eigen aandeel heeft geleverd, is er – zoals de redacteuren van beide bundels terecht opmerken – sprake van 'more confluence than conflict'

Grondslagdiscussies

De totstandkoming van het Christen Democratisch Appèl (CDA) in 1980 kan niet los worden gezien van de ingrijpende kerkelijke en theologische veranderingen die zich na de Tweede Wereldoorlog ook in Nederland hebben voltrokken. Dat de eenwording niettemin relatief lang heeft geduurd, laat zich verklaren uit het feit dat over de precieze inhoud van het te formuleren antwoord op deze veranderingen de meningen binnen en tussen Anti-Revolutionaire Partij (ARP), Christelijk-Historische Unie (CHU) en Katholieke Volkspartij (KVP) onderling geruime tijd uiteen hebben gelopen. De meningsverschillen concentreerden zich, ondanks de hierboven beschreven ideologische toenadering tussen Rome en Reformatie in het algemeen, op de grondslag en de politieke koers van zowel de drie bestaande partijen als van de nieuw te vormen partijformatie.⁶

Wat de grondslag betreft was er om te beginnen het vraagstuk van de gewenste verhouding tot de kerken. ARP, CHU en KVP zijn nooit 'kerkelijke' partijen geweest, in de zin dat zij ondergeschikt waren aan een bepaald kerkelijk gezag en daarvan hun voorschriften ontvingen over hoe te handelen. Niettemin hebben kerken in de periode van de verzuiling ongetwijfeld bijgedragen aan de invloed van de christelijke partijen. In



het bijzonder gold dit voor de Gereformeerde Kerken in Nederland in relatie tot de ARP en de Rooms-Katholieke Kerk in relatie tot achtereenvolgens Rooms-Katholieke Staatspartij (RKSP) en KVP. Terwijl de ARP in haar beginselprogramma's als uitloeiing van het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring de idee van een kerkelijke partij afwees, was de KVP in dit opzicht, zeker in de ogen van ARP en CHU, tweeslachtiger. In 1966 nam zij in haar rapport *Grondslag en karakter van de KVP* echter de laatste twijfels in dit verband weg en ruimde daarmee een belangrijk obstakel voor de CDA-fusie uit de weg.

Een belangrijk twistpunt dat de drie partijen vervolgens in de aanloopperiode tot de CDA-fusie heeft beziggehouden was, of een nevenschikking van inspiratiebronnen aanvaardbaar zou zijn. Hierbij ging het om de zedelijke beginselen van het christendom en het humanisme. Door beide soorten zedelijke beginselen als gelijkwaardige inspiratiebronnen te erkennen zou – zo was de gedachte – een algemene volkspartij kunnen ontstaan, waarbinnen christenen en niet-christenen met elkaar samenwerkten.

In zowel de ARP als de CHU heeft vanaf het begin weinig twijfel bestaan, dat een dergelijke veralgemenisering ongewenst zou zijn. Hierbij speelde, naast de gehechtheid aan de christelijke organisatie, ook de vrees voor een uitstroom van principiële kiezers naar de kleine christelijke partijen een rol. In de KVP, daarentegen, manifesteerden zich in het begin van de jaren zestig twee stromingen: naast de christen-democraten, waren er aanhangers van een 'open' partij gekenmerkt door een nevenschikking van christendom en humanisme. De

– ongelijke – strijd tussen beide stromingen in de KVP heeft voortgeduurd tot voorjaar 1975, toen de begin 2009 overleden D. de Zeeuw terugtrad als KVP-partijvoorzitter. Kort daarvoor waren de drie partijen tijdens een belangrijke vergadering van het algemeen bestuur van het CDA in Woudschoten overeengekomen, dat de nieuw te vormen partij het evangelie als richtsnoer voor haar politiek handelen zou aanvaarden.

Nadat hierover overeenstemming was bereikt, ontstond in de aanloop tot het eerste CDA-congres in 1975 een nieuwe grondslagdiscussie, die de persoonlijke aanspreekbaarheid van le-

ARP, CHU en KVP zijn nooit 'kerkelijke' partijen geweest.

den en vertegenwoordigers van de nieuw te vormen partij op de ene, algemeen-christelijke grondslag tot inzet had. Terwijl in de eerste grondslagdiscussie de ARP en de CHU zich tegenover een deel van de KVP opstelden, botsten in deze tweede grondslagdiscussie de KVP en de CHU met een deel van de ARP, onder wie fractievoorzitter Willem Aantjes. Aan het meningsverschil over de persoonlijke aanspreekbaarheid van leden en vertegenwoordigers op de partijgrondslag kwam pas een einde na de verschijning, in 1978, van het door een commissie onder voorzitterschap van de voormalige CHU-voorzitter Verschuer uitgebrachte *Rapport grondslag en politiek handelen*. Volgens dit rapport, dat als een van de basisdocumenten van de fusie kan worden beschouwd, en waarin de weg te



Verkiezingsposters
links 1974
rechts 2003

rug werd gevolgd naar de door P.A.J.M. Steenkamp reeds in 1972 opgestelde nota *Op weg naar een verantwoordelijke maatschappij*, fungeert het evangelie weliswaar als richtsnoer voor het politieke handelen van het CDA. Het samenbindende element in de partij is echter niet het evangelie zelf of het kerkelijk leergezag, maar de als antwoord op de oproep van het evangelie geformuleerde 'politieke overtuiging'. Hierdoor kan het CDA zich, meer dan zijn drie voorgangers, zonder onderscheid naar geloofsovertuiging of maatschappelijke positie richten tot de gehele Nederlandse bevolking en in zijn politieke werk bovendien afstand bewaren tot de kerken. Tot de partij, zo is de gedachte, treedt men niet langer toe op grond van het feit dat men tot een bepaalde zuil en/of kerkelijke gezindte behoort. Men treedt tot het CDA toe op eigen gezag, omdat men zich kan vinden in de in beginsel- en verkiezingsprogramma's van de partij neergelegde politieke overtuiging en aanvaardt dat het hart hiervan wordt gevormd door de inspiratie van en de toetsing aan het evangelie.

Een extra moeilijkheid bij de beide grondslagdiscussies was,

De regeringsdeelname laat de CU, als is de uitdrukking 'paradigmashift' wat sterk, niet onberoerd.

dat de kwesties van de grondslag en de politieke koers ten dele door elkaar heen speelden. Veel van de reserves die in de loop der jaren werden gekoesterd jegens een samengaan van ARP, CHU en KVP kwamen voort uit de vrees, dat de nieuwe partij een kleurloze middenkoers zou varen. Deze vrees leefde zowel in protestants-christelijke, en daarbinnen vooral in antirevolutionaire, kring als in katholieke kring. Er was echter ook een verschil. Degenen in antirevolutionaire kring die een christelijk-sociale koers voor de nieuwe partij voorstonden hoopten deze veilig te kunnen stellen door te streven naar een zo ondubbelzinnig mogelijke formulering van de christe-

lijke grondslag in de statuten van de nieuw te vormen partij, terwijl degenen in katholieke kring die een vooruitstrevende koers wensten daarvoor juist veralgemenisering van de partij een voorwaarde achtten. Het is uit dit verschil in zienswijze dat een aanzienlijk deel van de misverstanden en de conflicten waardoor het fusieproces is gekenmerkt, zijn voortgekomen. De grondslagdiscussies gingen als gevolg hiervan niet altijd waarover zij leken te gaan. In werkelijkheid hadden deze discussies, althans gedeeltelijk, mede de politieke koers tot inzet. Ook hebben mogelijke bondgenoten als het ging om bijvoorbeeld het beleid en de positie van het kabinet-Den Uyl (1973-1977), zoals Aantjes en De Zeeuw, elkaar hierdoor niet gevonden.

Bescheiden karakterverandering

Al met al kan worden vastgesteld dat de grote confessionele partijen in ons land in de aanloopperiode tot de CDA-fusie een karakterverandering hebben ondergaan in de richting van wat het Europese christen-democratische partijtype kan worden genoemd. ARP, CHU en KVP waren, hoewel niet formeel, in de praktijk toch ontegenzeggelijk verbonden geweest met een bepaalde confessie in de zin van theologische traditie of kerkelijke geloofsbelijdenis. Een christen-democratische partij kan daarentegen worden omschreven als een partij die op rechtstreekse wijze – dat wil zeggen zonder bemiddeling door kerken of kerkelijke instanties – politiek wil bedrijven vanuit een meer of minder expliciet gemaakte algemeen-christelijke inspiratie en zich daarbij in beginsel richt tot de gehele bevolking zonder onderscheid naar sociale klasse of godsdienstige overtuiging.

Uit deze omschrijving blijkt echter tegelijkertijd, dat de verschillen tussen ARP, CHU en KVP enerzijds en CDA anderzijds niet moeten worden overschat. Naast enkele veranderingen is er vooral ook de nodige continuïteit, met name op het punt van de wens een expliciete relatie te blijven leggen tussen het christelijke geloof en het politieke handelen en de inhoud van het antwoord op de oproep van het evangelie voor het

politieke handelen. Dit antwoord wordt in het in 1979 uitgebrachte en in 1993 herziene *Program van Uitgangspunten* van het CDA beschreven aan de hand van vier kernbegrippen: gerechtigheid, gespreide verantwoordelijkheid, solidariteit en rentmeesterschap. Oud-premier Andries van Agt vat de centrale boodschap van het CDA nog korter samen aan de hand van het leerstuk van de persoonlijke verantwoordelijkheid: 'Het houdt in dat burgers niet alleen rechten maar ook plichten hebben. Er volgt ook uit dat onze samenleving, uiteraard binnen de grenzen van het redelijkerwijs mogelijke, door middel van wetten en instituties zorg moet dragen voor haar leden, voor zover deze uit eigen kracht daartoe niet in staat zijn. En dat wij met opperste zorgvuldigheid, als goede rentmeesters, behoren om te gaan met natuur en milieu. Deze ideologie van persoonlijke verantwoordelijkheid is onverenigbaar met die van de vrijwel onbeteugelde vrije markt. Zij is ook strijdig met collectivistische concepten waarin de zorg voor het welbevinden van de mensen in hoge mate wordt toevertrouwd aan de staat en parastatale instellingen.'⁷

Niettemin is door toedoen van de CDA-fusie de band tussen religie en politiek in Nederland, zoals James Kennedy heeft opgemerkt, 'minder massief en minder direct' geworden.⁸ Voor de ChristenUnie (CU) geldt dit niet in gelijke mate, voor zover zij haar politieke overtuiging als rechtsopvolger van het Gereformeerd Politiek Verbond (GPV) en de Reformatorische Politieke Federatie (RPF) nog altijd fundeert 'op de Bijbel, het geïnspireerde en gezaghebbende Woord van God, die door de

Drie Formulieren van Eenheid wordt nagesproken en die ook voor het staatkundig leven wijsheid bevat'.⁹ Ook de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) stelt zich blijkens artikel 2 van haar statuten expliciet 'op de grondslag van Gods Woord, zoals daarvan belijdenis gedaan wordt in de artikelen 2 tot en met 7 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Zij onderschrijft geheel en onvoorwaardelijk de Drie Formulieren van Enigheid, zoals deze zijn vastgesteld in de Nationale Synode, gehouden te Dordrecht in de jaren zestienhonderd achttien en zestienhonderd negentien.' Toch laat de regeringsdeelname de CU, al is de uitdrukking 'paradigmashift' wat sterk,¹⁰ evenmin onberoerd.

Tegenbeweging van het laïcisme

Op zichzelf behoort een verdere karakterverandering van de christen-democratie in de richting van een moderne liberale en/of conservatieve partij, die de christelijke traditie erkent als één van haar (vele) inspiratiebronnen, tot de mogelijkheden. Anders dan ik ook zelf heb verondersteld,¹¹ is daarvan in elk geval vooralsnog weinig te merken geweest. Weliswaar heeft in de geschiedenis van deze partij vanaf het eerste begin de herijking van de verzorgingsstaat een rode draad gevormd. Te wijzen valt op de nota, die Steenkamp in 1972 schreef voor de zogeheten Contactraad van ARP, CHU en KVP. In deze nota, getiteld *Op weg naar een verantwoorde maatschappij*, deed de grondlegger van de fusiepartij een poging de aard van de problemen van de jaren zeventig te



Prent Parool 1973 vorming CDA

schetsen en tot hun geestelijke wortel door te dringen. Daarbij zocht hij aansluiting bij het concept van de verantwoordelijke maatschappij, dat als *responsible society* in september 1948 door de eerste Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam was geformuleerd als een soort grondbeginsel van christelijke ethiek met betrekking tot de staatsinrichting. Een volgende belangrijke stap vormde het rapport *Gespreide verantwoordelijkheid* (1978) van de gezamenlijke wetenschappelijke instituten, waarin het antirevolutionaire beginsel van de soevereiniteit in eigen kring en het katholieke subsidiariteitsbeginsel werden samengebracht in het begrip 'gespreide verantwoordelijkheid'. De lijn kan vervolgens zonder veel moeite worden doorgetrokken, van *Van Verzorgingsstaat naar verzorgingsmaatschappij* (1983) en *Werkloosheid en crisis in onze samenleving* (1984), via *Nieuwe wegen, vaste waarden* (1995) en de diverse uitwerkingen daarvan, naar de hervormingsagenda van de eerste kabinetten-Balkenende. Deze speciale voorliefde voor de staatsproblematiek niet doet echter eerder dooyeweerdiaans aan dan dat deze als liberaal-conservatief valt te kwalificeren.¹²

Meer in het algemeen kan de christen-democratie worden geïnterpreteerd als een tegenbeweging van het laïcisme of seculier humanisme. Laïcisme kan worden omschreven als het streven om iedere vorm van religie te verbannen uit het openbare leven. De christen-democratie heeft zich vanouds juist sterk gemaakt voor een publieke rol voor religie, evenals overigens de ChristenUnie en haar voorlopers en de SGP.

Een dergelijke gezamenlijke tegenbeweging is geen geheel overbodige luxe, gelet op de waarneembare tendens om met behulp van grondrechten, die primair bedoeld zijn als vrijheidsrechten in de relatie staat-burger, de vrijheid van burgers en hun organisaties in te perken. De rechtszaak tegen de SGP vormt hiervan een voorbeeld. Naar aanleiding hiervan merkte de Nijmeegse staatsrechtsgelerde Tijn Kortmann op deze als 'een typisch voorbeeld van onverdraagzaamheid en scherp-slijperij' te beschouwen: 'Dergelijke scherp-slijperij heeft iets fundamentalistisch, een trek die de SGP wordt verweten. Daarmee doet een actie als de onderhavige de samenleving geen goed.'¹³ De voorbeelden lijken zich de laatste tijd echter op te stapelen. Zo valt in de partijpolitieke sfeer te wijzen op de druk die op de ChristenUnie is uitgeoefend om helderheid te verschaffen terzake van de homoseksuele levenswijze in relatie tot vertegenwoordigers van de partij.¹⁴ Ook de discussie over het eventuele schrappen van in de Algemene Wet Gelijke Behandeling opgenomen uitzonderingsgronden vormt een illustratie, evenals de nieuwe benadering van de Commissie Gelijke Behandeling terzake van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar.¹⁵

Als gevolg van deze tendens dreigt in Nederland het bij de Pacificatie van 1917 totstandgebrachte maatschappelijke bestel waarin ruimte bestaat voor religieuze en culturele veelvormigheid aan het wankelen te worden gebracht.¹⁶ In plaats hiervan komen wij bij het gevaar van 'a new secular theocracy'.¹⁷ De eerdergenoemde Kortmann heeft hiervoor reeds gewaarschuwd, toen hij het in de betrekkingen tussen burgers onderling toepassen van artikel 1 Grondwet als 'bijzon-

der problematisch' aanmerkte: 'afdwingen van het gelijkheidsbeginsel in horizontale verhoudingen houdt het risico in van vernietiging van de vrijheidsrechten en de burgerrechtelijke vrijheid. Als te veel nadruk wordt gelegd op de gelijkheid in die verhoudingen, wordt het gelijkheidsbeginsel tot een soort overheidsreligie. Beroerdere vormen van religie zijn moeilijk denkbaar'.¹⁸

Personalia

Mr. dr. H.-M.Th.D. ten Napel is als universitair docent Staats- en Bestuursrecht verbonden aan het Instituut Publiekrecht van de Universiteit Leiden. Zie: www.law.leidenuniv.nl/org/publiekrecht/sbrecht/medewerkers/napelhmdten.html

Noten

- John Witte Jr. & Frank S. Alexander (red.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, & Human Nature* (New York: Columbia University Press, 2007); John Witte Jr. & Frank S. Alexander (red.), *The Teachings of Modern Protestantism on Law, Politics, & Human Nature* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Mark A. Noll, 'Introduction to Modern Protestantism', in: Witte Jr. & Alexander, *Teachings of Modern Protestantism*, 1-28, aldaar 21.
- John Witte Jr. & Frank S. Alexander, 'Introduction', in: *ibidem*, xvii-xxxiii, aldaar xxxi.
- Noll, 'Introduction to Modern Protestantism', 21.
- ibidem*, 13.
- Vgl. mijn 'Een eigen weg'. *De totstandkoming van het CDA (1952-1980)* (Kampen: Kok, 1992).
- Rijk van Ark e.a. (red.), *25 jaar CDA. Tussen macht en inhoud* (Baarn: Tirion, 2005) 43-44.
- Zie diens 'Politiek', in: Meerten ter Borg e.a. (red.), *Handboek religie in Nederland. Perspectief - overzicht - debat* (Zoetermeer: Meinema, 2008) 359-379, aldaar 377.
- <http://rpf.nl/nl/1/page/7254>.
- 'Knevel verbaasd over achterban CU', *Reformatisch Dagblad*, 29 november 2007.
- A.P.M. Lucardie & H.-M.Th.D. ten Napel, 'Van confessioneel naar liberaal-conservatief? De ontwikkeling van het CDA vergeleken met christen-democratische partijen elders in Europa', in: *Jaarboek Documentatiecentrum Nederlandse Politieke Partijen 1992* (Groningen: Universiteitsdrukkerij Rijksuniversiteit Groningen, 1993) 53-72.
- Vgl. J. Zwart, 'De weerbarstige staat. Dooyeweerd's zoektocht naar het juiste begrip van de staat', in: H.G. Geertsema, J. Zwart, J. de Bruijn, J. van der Hoeven en A. Soeteman (red.), *Herman Dooyeweerd 1894-1977. Breedte en actualiteit van zijn filosofie* (Kampen: Kok 1994) 50-76, aldaar 50.
- C.A.J.M. Kortmann, 'De SGP, subsidie en vrouwen', annotatie bij Afdeling bestuursrechtspraak Raad van State, 5 december 2007, LJN: BB9493, nr. 200609224/1, in: *Ars Aequi* (2008) 291-297, aldaar 297.
- Vgl. *Rapport van de Commissie Representatie aan het Landelijk Bestuur van de ChristenUnie* (8 mei 2008), www.christenunie.nl.
- Zie Jan-Peter Loof, 'Van praktische oplossing naar principiële stellingname: de CGB en de gewetensbezwaarde trouwambtenaren', in: J.P. Loof (red.), *Juridische ruimte voor gewetensbezwaarden?* (Leiden: NJCM-Boekerij, 2008) 95-114.
- Marcel ten Hooven, 'Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante', in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland* (Amsterdam: Sun, 2006) 13-37, aldaar 36.
- Stanley Carlson-Thies, 'Is the common good rainbow-striped?', *Capital Commentary*, 12 september 2008.
- C.A.J.M. Kortmann, *Constitutioneel recht* (Deventer: Kluwer, 2005, herziene vijfde druk) 413-414.

Jongeling en 'de andere jaren zestig'

Nationalisme bij het GPV

– door Ewout Klei –

Wie denkt aan het Nederland van de jaren zestig denkt al gauw aan de provobeweging¹ met zijn anti-rookmagiërs, het witte fietsenplan, de seksuele revolutie, de bezetting van het Maagdenhuis, de Nacht van Schmelzer die de val van het kabinet-Cals inluidde en de oprichting van D'66 en Nieuw Links. De jaren zestig zijn de geschiedenis ingegaan als de tijd waarin hoogopgeleide jongeren in opstand kwamen tegen traditionele instituties als gezin, kerk, monarchie, politieke partij en universiteit, en hun ideeën op provocerende wijze onder de aandacht probeerden te brengen.

Enkele nieuwe partijen probeerden de culturele revolutie in politiek te vertalen. In 1968, bijvoorbeeld, werd de PPR opgericht door katholieke radicalen. Ze waren ontevreden over de conservatieve koers van de KVP, die onder leiding van Norbert Schmelzer in 1966 het progressieve rooms-rode kabinet-Cals had laten vallen. In 1966 werd D'66 opgericht. Leider Hans van Mierlo wilde een ontploffing van het politieke bestel en pleitte daarom voor de rechtstreekse verkiezing van de minister-president en de herinvoering van het districtenstelsel.² Ondanks het feit dat D'66 met zeven zetels debuteerde, ontplofte het politieke bestel niet. Van grotere invloed was Nieuw Links. De groep veroverde rond 1970 de sleutelposities binnen de PvdA. Nieuw Links was in 1966 opgericht na de Nacht van Schmelzer. De PvdA-radicalen waren fel anti-Amerika en anti-KVP en wilden door middel van de zogenaamde polarisatiestrategie een einde maken aan de confessionele dominantie in de Nederlandse politiek.³

Nieuw Babylon in aanbouw

De collectieve herinnering van Nederland aan de jaren zestig

is erg romantisch. Misschien is dit wel het sterkst het geval in de strip *Van nul tot nu*, waarin de ontzuiling, de provo-beweging en natuurlijk de vrije liefde bijzonder kleurrijk zijn verbeeld. De ontzuiling kwam in 1995, zo'n tien jaar na *Van nul tot nu*. Bijzonder is ook dat een buitenstaander, de Amerikaanse historicus James Kennedy, het romantische beeld heeft gecorrigeerd. Volgens Kennedy waren niet de provo's maar de pragmatische en toegeeflijke regenten verantwoordelijk voor de culturele revolutie in de jaren zestig, omdat zij maatschappelijke veranderingen als onafwendbaar beschouwden.⁴ Kennedy ontleende de titel van zijn boek aan de tentoonstelling 'New Babylon.' De basis van deze tentoonstelling werd gevormd door een kunstwerk van Constant Nieuwenhuys, die na het lezen van het boek *Homo ludens* van Johan Huizinga de idee ontwikkelde voor een utopische stad, waarin de spelende mens helemaal vrij kon zijn. New Babylon was een blauwdruk voor een nieuwe cultuur, waarin de mens bevrijd was van de als knellend ervaren banden van werk, kerk en gezin. De tentoonstelling is een metafoor voor wat er in de jaren zestig in Nederland gebeurde: er werd een nieuwe, revolutionaire cultuur geschapen waarin radicaal gebroken werd met het verleden.

'De andere jaren zestig'

Een andere historicus die het romantische beeld van de jaren zestig heeft bekritiseerd is Koen Vossen. In zijn artikel 'De andere jaren zestig' betoogt hij dat we ons te eenzijdig focussen op progressieve vernieuwers en daarom vergeten dat de jaren zestig ook tegenkrachten werkzaam waren. In 1967 behaalde niet alleen protestpartij D'66 zeven zetels maar ook de Boerenpartij van Hendrik Koekoek. Dat Koekoek in de geschiedenisboeken minder aandacht krijgt, komt omdat hij niet past in het progressieve beeld dat wij van de jaren zestig hebben, maar ook omdat zijn partij al vrij gauw ten onder ging aan interne ruzies. Volgens Vossen konden de Boerenpartij en andere rechtse partijtjes als gevolg van de grote maatschappelijke veranderingen in de jaren zestig tot bloei komen.⁵ Een grote groep mensen was in reactie op deze culturele revolutie



Verkiezingsposters 1963, 1967, 1971 en 1972

onzeker geworden over de toekomst. Lieden als Hendrik Koe-koek en Louis Rudolph Jules Ridder van Rappard, die beide opkwamen voor gezagshandhaving en de rechten van 'de kleine man', stonden symbool voor de andere jaren zestig. Vossen biedt een interessant perspectief op de jaren zestig. Hij toont aan dat er in reactie op vernieuwingen een tegenbeweging opkomt. Vossen focust op reactionaire nationalist-ten, maar orthodoxe christenen passen in zekere zin ook in het plaatje van 'de andere jaren zestig'. Het revolutiejaar 1966 was ook het jaar dat de Evangelische Omroep en het Nationaal Evangelisch Verband (NEV) werden opgericht. Het NEV was een supportersorganisatie voor mensen die sympathie hadden voor de politiek van het Gereformeerd Politiek Verbond (GPV), maar in de regel geen lid van het GPV konden worden omdat ze geen lid waren van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt). Het GPV, in de jaren veertig en vijftig een partij van en voor vrijgemaakten, probeerde met 'bondgenoten' de 'progressief-revolutionaire opmars' te stuiten.⁶

'Kleine vaderlanders'

In de periode 1959-1966 ontwikkelde het GPV voor het eerst een eigen politiek programma, het zogenoemde *Program van richtlijnen*, dat vooral het werk was van huisideoloog Bart Verbrugh. Het GPV noemde zichzelf een 'nationaal-gereformeerde' partij en stond een conservatieve, nationalistische politiek voor. Men was voor een sterk leger, het behoud van de Nederlandse koloniën, de apartheidspolitiek in Zuid-Afrika en versterking van de monarchie en tegen Europese eenwording. In 1963 stond op de verkiezingsposters 'Den vaderland getrouwe'. Het GPV verwees naar deze passage in het Wilhelmus om daarmee aan te tonen dat men zeer Oranjezind en vaderlandslievend was.

In 1967 ging het GPV de verkiezingen in onder de leus 'Voor vorstenhuis en vaderland'. Kamerlid Jongeling was zeer geschrokken van de rookbom die provo op 10 maart 1966 tijdens de bruiloft van Beatrix en Claus tot ontploffing had gebracht en meende dat de monarchie werd bedreigd. Omdat de autoriteiten te weinig deden zouden de ware Nederlanders, de gereformeerden, hun geliefde, van God gegeven, Oranjevorst weer moeten beschermen, net als in 1918 tijdens de 'revolutie' van Pieter Jelles Troelstra. In de verkiezingsbrochure *Bij de tweesprong* hekelde Jongeling Cals, omdat de premier enkele provo's op audiëntie had uitgenodigd. Volgens



GPV-toelichting op richtlijnenprogramma 1966

Jongeling mocht je niet met revolutionairen onderhandelen. Exact hetzelfde voorval wijst Kennedy in zijn proefschrift aan als hét voorbeeld waaruit blijkt dat de regenten richting de radicale maatschappijhervormers toegeeflijk waren.⁷ Bovendien werd ook in *Bij de tweesprong* de tentoonstelling New Babylon genoemd.⁸ Omdat Kennedy zich in zijn proefschrift voornamelijk heeft beziggehouden met de progressieve vernieuwers, kende hij de brochure van Jongeling niet. Dat ze allebei onafhankelijk van elkaar tot eenzelfde conclusie kwamen, is wel bijzonder.

In *Bij de tweesprong* trok Jongeling een parallel met het verleden en vergeleek hij de jaren zestig met de patriotentijd

LIJST

11

1. F. MOGENSEN, Groningen
2. B.B. A. J. VERBRUGH, Dordrecht
3. E. VAN DER KAMPT, Groniden
4. D. G. DEEFTINK, Groningen
5. G. VERBURGH, Zwolle
6. JAC. P. W. SMITS, Eindhoven
7. P. VAN LEUTEN, Wageningen
8. F. B. J. TH. KALBESG, Den Haag
9. G. P. BILLENENDE, Dordrecht
10. D. SMILDE, Nieuweschans
11. G. SPRUYT, Enschede
12. G. J. H. HUISSENDIJK, Nieuwe
13. W. DEGEN, Dordrecht
14. J. J. DE VOSSE, Zierikzee
15. H. SOGGSTRA, Rotterdam (Fr.)

16. A. A. GROSSER, Groningen
17. J. MEYERINK, Zwolle
18. J. P. DE VRIES, Groningen
19. A. KAMSTER, Den Haag
20. DR. G. DEBOST, Eindhoven
21. C. B. SCHRIJVEL, Den Haag
22. S. BACH, Groningen
23. G. BOUTER, Amsterdam
24. P. PLIEGER, Tiel
25. H. P. DE VRIES, Eindhoven
26. J. J. OLLI, Dordrecht
27. J. POPE, Wageningen
28. H. HOLLES, Amersfoort
29. J. VAN DER WEGE, Wormer
30. DR. G. HUISSENDIJK, Nieuwe



VOOR
VORSTENHUIS
EN VADERLAND



GEREFORMEERD POLITIEK VERBOND

Verkiezingsfolder
GPV 1967

INTERNE VAN HET GEREFORMEERD POLITIEK VERBOND ORANJELAAN 97 DORDRECHT

(1780-1787). Het was geen toeval dat het in 1781 anoniem verspreide pamflet *Aan het Volk van Nederland* van baron Joan Derk van der Capellen tot den Pol, waarin de Oranjes werden bekritiseerd, in 1966 opnieuw was uitgegeven.⁹ Net als de patriotten waren de provo's volgens Jongeling uit op revolutie en maakten ze de weg vrij voor buitenlandse overheersers. In de achttiende eeuw waren dat de Fransen, in de twintigste eeuw de Russen.

Oranjefascisten?

Hoewel het GPV wel enige afstand hield tot figuren als Koekoek en Van Rappard, die vooral rechts waren en het christelijk geloof daaraan ondergeschikt maakten, visten het GPV en de rechtse splinters wel een beetje in dezelfde electorale vijver.¹⁰ Op 20 oktober 1970 voerde J.P. de Vries namens het GPV een gesprek met twee ex-Boeren, die de Rechtspolitieke Unie hadden opgericht en hoopten dat Jongeling voor deze nieuwe partij lijsttrekker wilde worden. Dit ging niet door omdat samenwerking met niet-vrijgemaakten (behalve in één groepering) niet mogelijk was, maar het zegt wel iets over de waardering die Jongeling in rechtse kringen genoot.¹¹

GPV en NEV presenteerden zich tegenover de Boerenpartij en andere rechtse splinterpartijtjes als hét concentratiepunt van tegenbeweging tegen de jaren zestig. De term 'beweging', die we nu associëren met de beweging Trots op Nederland van Rita Verdonk, werd door partij-ideoloog Verbrugh ook van toepassing geacht op het bondgenootschap tussen GPV en NEV.

Beide organisaties vormden één beweging die zich ten doel stelde het regeerkasteel te veroveren en dan de Nederlandse grondwet te hervormen in christelijke zin, zodat het christelijke karakter van de Nederlandse natie en staat bewaard zou blijven. In het verkiezingsprogramma van 1967, waarin de hand van Verbrugh duidelijk zichtbaar is, werd de strategie van de beweging expliciet vergeleken met die van de Nationaal Socialistische Beweging van Anton Mussert: "Als het anti-socialistische en anti-liberalistische verzet zo geleid wordt, dat het naar fascisme en naar een soort nieuwe N.S.B.

Lieden als Koekoek en Ridder van Rappard, die beide opkwamen voor gezagshandhaving en de rechten van 'de kleine man', stonden symbool voor de andere jaren zestig.

toegaat, begrijpt het volk gauw genoeg, dat het zó niet moet en trekt het zijn steun in. (...) Maar het kan ook anders. Het verzet kan ook groeien naar een nieuwe volksbeweging, die precies even anti-socialistisch en anti-liberalistisch is, maar nu met een goede kern erin, die kiest voor een nationaal-gereformeerd politiek program, en waarop later een beter type van regering kan steunen."¹²

Belangrijk voor het nationalistische gevoel waren de mas-sabijeenkomsten die GPV en NEV samen organiseerden. De



Jongeling op verkiezingsbijeenkomst Groningen 1971

sfeer op deze Nationale Appèls was militant. GPV-voormannen Jongeling en Verbrugh hielden vurige speeches en de aanwezigen zongen oud-vaderlandse strijdliederen uit Valerius' *Gedenkklanck* (postuum gepubliceerd in 1626). In 1968 herdachten GPV en NEV de Slag bij Heiligerlee van 1568, het startschot voor de Tachtigjarige Oorlog. Op deze bijeenkomst spraken ook Leo van Heijningen, ex-lid van de Boerenpartij, en ds. C.M. Graafstal, voorzitter van de Federatie van Christelijke Oranjeverenigingen. In zijn toespraak riep Graafstal zijn jonge luisteraars op om dienst te nemen bij de Nationale Reserve. Na een donderend applaus maakte Graafstal nog bekend dat hij wel eens met een pistool had geschoten, maar 'alleen met onze mannen'.¹³

Buitenstaanders stonden erbij en keken ernaar. Henry Faas van *De Volkskrant* vroeg zich na een toespraak van NEV-voorzitter J.P.A. Mekkes over de 'leugen der democratie' af, of GPV-ers soms Oranjefascisten waren.¹⁴ Ook kritische mensen in de GPV-achterban, de vrijgemaakte studenten, trokken deze vergelijking. Eind jaren zestig werd op veel vrijgemaakte studentenverenigingen een parodie op het Horst-Wessel-lied¹⁵ gezongen. Het eerste complet klonk als volgt: 'Die Fahne hoch, die Strassen frei/ das GPV marchiert vorbei/ Hundert man und ein Jungling/jagen die Rest über die Kling.'

Het GPV was niet ongevoelig voor deze kritiek. Ondanks het feit dat het GPV in de jaren zestig behoorlijk nationalistisch was, werd door sommige GPV'ers af en toe geprobeerd om toch afstand te houden van de rechts-nationalistische splinterpartijtjes waarmee vooral Verbrugh leek te flirten. Zo zei Jongeling tegen *Koers*-redacteur Rik Valkenburg: Wij zijn géén nationalisten, dat is afgoderij, als men eigen regering, eigen staat, eigen natie boven God en Zijn Woord zet. Maar wij zijn wel Nederlanders, die naar Gods Woord wensen te leven.¹⁶ Jongeling had in de Tweede Wereldoorlog in het verzet gezeten en na zijn gevangenneming de verschrikkingen van het

concentratiekamp meegemaakt, dus hij wist hoe gevaarlijk doorgeschoten nationalisme kon zijn. Professor J. Kamphuis waarschuwde op het Nationaal Appèl van 1971 bovendien voor de verheerlijking van het gezag en het bouwen op een sterke man. Men moest volgens hem tegen revolutie én tegen reactie strijden, want het GPV was allesbehalve een fascistische partij.¹⁷

Bekende Nederlander

Jongeling werd eind jaren zestig en begin jaren zeventig regelmatig geïnterviewd. Hij had in de ogen van velen een eigenaardige, ouderwetse mening die uit de tijd was, maar daarom vermakelijk om aan te horen. Bovendien vond men de mens Jongeling sympathiek.

Bijzonder aardig is het interview in *Vrij Nederland* van Bibeb (de journaliste Elisabeth Maria Lampe-Soutberg) uit 1969, waarin Jongeling enkele uitdagende vragen voor de voeten geworpen kreeg naar aanleiding van zijn kritiek op een televisieprogramma over nudisme:

"P.J.: 'Ik vond het niet een zinneprikkelend programma, niet in sterke mate, nee. Als in Nederland naakte mensen permissie hebben in een kamp met elkaar te vertoeven, goed, maar laat men ze niet op de TV brengen. Dan krijg je als kijker een soort voyeursgevoel, je bent een gluurder. Laat ze daar blijven, daar zijn die beschermende bossen voor.' Ik: 'Naakte vrouwen kunnen heel mooi zijn'. P.J.: 'Natuurlijk, zoals ze door God zijn geschapen. Je hebt zeer knappe mensen. Maar ik meen, dat het op de TV niet mag, de TV werpt het in elke huiskamer.' Ik: 'U vond het niet zinneprikkelend.' P.J.: 'Op mij heeft het niet zinneprikkelend gewerkt.' Ik: 'Wat is zinneprikkelend?' P.J.: 'In het algemeen. Ik kan me heel goed voorstellen... wel, foto's die zinneprikkelend zijn, en met boeken net zo... Dat hangt af van de wijze waarop het beschreven wordt, hoe of iemand z'n verhaal weet te laden. De bijbel spreekt ook over seksuele onderwerpen, maar daar heb je niet die bewuste lading die

Het GPV probeerde een slaatje uit het Jongeling-effect te slaan. De verkiezingscampagnes van 1971 en 1972 waren om die reden zeer op de persoon van Jongeling gericht.

tracht bij mensen van vlees en bloed, de zinnen te prikken.' Ik: 'Dit is een sexy tijd.' P.J.: 'Ik geloof dat daar iets tegen gedaan moet worden.' (...) Ik: 'In de zendtijd voor politieke partijen werd, terwijl u sprak, een filmpje vertoond waarin je naakte Papoea's zag in kano's. Vindt u dat niet erg?' P.J.: 'Wel, deze mensen zijn niet in een christelijke cultuur groot geworden maar in de heidense cultuurwereld. Langzamerhand komen ze met het christendom in aanraking. West-Papoea, Irian, is gedeeltelijk gekerstend. Ik heb daarover boeken voor de jeugd geschreven.' (...) Ik: 'En het naakt?' P.J.: 'Naakt is een probleem dat je niet met kinderen behandelt. Wambo draagt trouwens een lendenschortje.'¹⁸

Jongeling was principieel en goudeerlijk. Dat was hij twee jaar



later ook op de televisie bij Godfried Bomans. Naar aanleiding van deze uitzending vergeleek columnist Karel van het Reve het christendom met de padvinderij. In een tijd dat bijna niemand meer deed aan de padvinderij en padvindsters niet meer in tenten wilden slapen, weigerden om een uniform aan te trekken en zelfs twijfelden aan het bestaan van Baden Powell, was er toch nog één oude padvinder – en met die persoon werd natuurlijk de ouderwetse Jongeling bedoeld – die nog wel op een houtvuur kookte en met blote knieën liep.¹⁹

Het persoonlijke is politiek

Jongeling was niet alleen intrigerend vanwege zijn mening, het was ook zijn uitstraling. Vanaf zijn zeventiende, dus lang voordat prins Bernhard met zijn anjer in ons land arriveerde, droeg Jongeling elke dag een verse bloem op zijn colbert. Niemand zag er ooit één verleppe. Aan journalisten onthulde Jongeling graag het geheim daarvan.²⁰ Hij sloeg dan de revers van zijn jasje om, waardoor een minuscule waterflesje zichtbaar werd dat aan de achterkant was vastgenaaid. Het steeltje van de bloem stak door het knoopsgat heen in het flesje en werd zo van water voorzien.²¹

Het fenomeen Jongeling legde het GPV bepaald geen wind-eieren. In 1967 boekte het GPV stemmenwinst, in 1971 werd een tweede zetel behaald en in 1972 werd deze behouden. Het GPV probeerde een slaatje uit het Jongeling-effect te slaan. De verkiezingscampagnes van 1971 en 1972 waren om die reden zeer op de persoon van Jongeling gericht en zijn portret stond op de verkiezingsposters.

Conclusie

Het GPV vormde in de jaren zestig samen met het NEV een tegenbeweging tegen de culturele revolutie, net als de Boerenpartij dat ook deed. Jongeling vond, net als Kennedy later, dat de elite capituleerde voor de progressieve tijdgeest.

Het Jongeling-effect was mede te danken aan de tijdgeest. In de jaren vijftig en ook in de jaren tachtig zou Jongeling geen nationaal fenomeen geworden zijn. In de jaren vijftig niet omdat de culturele revolutie nog nauwelijks had toege-slagen; in de jaren tachtig niet omdat men in deze tijd van no-nonsense aan begeesterde politici geen behoefte had. In onze gepolariseerde postfortuynistische tijd past Jongeling perfect. Als een bewoner van het Bijbels openluchtmuseum, verdwaald in Nieuw Babylon, zou hij vermoedelijk een veel-gevraagde gast zijn aan tafel bij Pauw & Witteman en De Wereld Draait Door.

Personalia:

Drs. Ewout Klei is historicus en als aio werkzaam aan de Theologische Universiteit in Kampen (Broederweg). Hij werkt schrijft een proef-schrift over het GPV.

Noten

- ¹ N. Pas, *Imaazje! De verbeelding van Provo (1965-1967)* (Amsterdam 2003).
- ² H. de Liagre Böhl, 'Consensus en polarisatie. Spanningen in de verzorgingsstaat, 1945-1990', in: R. Aerts e.a., *Land van kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990* (Nijmegen 1999) 265-342, aldaar 304.
- ³ R. Koole, *Politieke partijen in Nederland. Ontstaan en ontwikkeling van partijen en partijstelsel* (Utrecht 1996) 233-235.
- ⁴ J. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam en Meppel 1995).
- ⁵ K. Vossen, 'De andere jaren zestig. De opkomst van de Boerenpartij (1963-1967)', in: *DNPP Jaarboek 2004* (Groningen 2005) 245-266, aldaar 246.
- ⁶ B.S. van der Bijl, '1968: waarheen?', in: *Staat en Evangelie 2.8* (22 januari 1968) 1-5.
- ⁷ Kennedy, *Nieuw Babylon*, 135.
- ⁸ P. Jongeling, *Bij de tweesprong. Een woord tot de natie, nu er moet worden gekozen* (z.p. 1967) 30 en 31.
- ⁹ Jongeling, *Bij de tweesprong*, 36-37; W.F. Wertheim en A.H. Wertheim-Gijse Weenink (red.), *Aan het volk van Nederland: het democratisch manifest* (Amsterdam 1966).
- ¹⁰ Zie bijv. A. Kamsteeg, 'Voortaan G.P.V. Radiotoespraak 8 sept. 1966', in: *Ons Politieuma 19* (10 september 1966) 138-140.
- ¹¹ Notulen CVR, 20 oktober 1970. Archief GPV, nr. 1. Notulen CVR 4 februari 1966 – 12 december 1970.
- ¹² *Nederlands Manifest 1967*. Bijzonder nummer van *Ons Politieuma 19* (3 december 1966) 181-196, aldaar 195.
- ¹³ 'GPV-bijeenkomst bij standbeeld werd afgelast', in: *Winschoter Courant* (20 mei 1968); 'Herdenking van GPV bij standbeeld afgelast. Dominee roept jongemannen op voor politie en reserve-leger', *Winschoter Courant*, 20 mei 1968. Zie: Stukken herdenking Heiligerlee. Archief F. de Jong. ADC Kampen.
- ¹⁴ Wandelinganger, 'Volksplantingen overal. Parlementaria', in: *De Volkskrant* (31 januari 1967).
- ¹⁵ *Algemene Gomarusliederen* (Leiden z.j.) 38-39. Archief VGSL Franciscus Gomarus. Het 'GPV Streittiet' is geschreven door Pieter Dorland en Peter de Putter.
- ¹⁶ R. Valkenburg, 'P. Jongeling: "Wij mogen tot Oranje zeggen: vrees God!"', in: *Koers* (29 augustus 1970) 18-20, aldaar 19.
- ¹⁷ J. Kamphuis, 'Gezagsideologen? Toespraak op het Nat. Appèl van GPV en NEV op 24 april 1971', in: *Ons Politieuma 24* (22 mei 1971) 99-101.
- ¹⁸ Bibeb (pseudoniem E.M. Lampe-Soutberg), 'Jongeling: "Wij hebben ons land lief als 'n instrument dat God gebruikt om te ordenen"', in: *Vrij Nederland 29* (1 februari 1969).
- ¹⁹ H. Broekhuis, 'Bomans en Jongeling', *NRC-Handelsblad*, 17 september 1971.
- ²⁰ Dit deed Jongeling voor het eerst in de documentaire van Rudolf Kiers: 'Enkele fragmenten uit de televisiefilm van de heer P. Jongeling' in: *Ons Politieuma 18* (27 november 1965) 168-170, aldaar 170.
- ²¹ 'Met Jongeling ging een bewonderd politicus heen. Eerste GPV'er in de Tweede Kamer', in: *Amersfoortse Courant* (27 augustus 1985).



Jongeling als u

Een confessioneel politicus en de c

– door Herman Veenhof –

Op 31 maart 2009 was het precies een eeuw geleden dat Pieter Jongeling (1909-1985) werd geboren. Van 1948 tot 1974 was hij hoofdredacteur van het *Gereformeerd Gezinsblad*, de krant die in 1968 omgedoopt werd tot het *Nederlands Dagblad*. Voor het Gereformeerd Politiek Verbond (GPV) zat Jongeling in het tijdvak 1963-1977 in de Tweede Kamer. Als jeugdboekenschrijver Piet Prins en GPV-politicus werd hij een Bekende Nederlander.

Aan dit alles ging een treurige geschiedenis vooraf. Tijdens de Tweede Wereldoorlog, van juli 1942 tot eind april 1945, verbleef Jongeling in het concentratiekamp Sachsenhausen, iets ten noorden van Berlijn. De *Konzentrationslager* (KZ)-genoot die Jongeling in Sachsenhausen als 'zijn beste vriend' beschouwde en zonder wiens praktisch vernuft hij de oorlog niet had overleefd, was Edouard ('Edo') Calic. Van de vijf mannen met wie Jongeling in nauw contact stond, was alleen dat met Calic blijvend. Waarom en hoe?

latieve luwte van de administratieve barak één komen ze de oorlog door. "Hij was een echte ritselaar met een grote bek als het moest. Vader leunde helemaal op de straatwijsheid en de bluf van Calic. Ik denk dat hij door hem het kamp heeft overleefd. Hij had zo protectie, kreeg de betere baantjes in de pakjeskamer en de schrijfstudio," zegt Herman Jongeling, de oudste zoon van de politicus. Diens zwager Hindrik Heerema: "Calic? Een héél handige jongen."

Publiceren

De anticommunist Calic kan niet terug naar het Joegoslavië van Tito, vestigt zich in Parijs en werkt als publicist voor het uit het Franse verzet stammende tijdschrift *Combat* en het culturele bureau *Opera Mundi*. In 1959 wordt hij weer correspondent in Berlijn. Hij krijgt een woning en een groot bedrag als schadevergoeding voor zijn kampjaren. In 1963 doet hij doctoraat. Hij schrijft ongeveer twintig boeken, waarvan de

Van alle vijf KZ-genoten wisselen Jongeling en Calic de meeste brieven uit. In het begin is het persoonlijk. De correspondentie gaat met tussenpozen door tot in de jaren tachtig, maar heeft dan ook politieke redenen.

Edouard Calic (1910-2003) was een Kroatisch historicus en journalist, afkomstig uit Pula, op het schiereiland Istrië; daar is nu nog een afdeling van de universiteitsbibliotheek aan hem gewijd. Hij studeert in 1934 af in Karlovac en vertrekt in 1939 voor persagentschap *Novosti* naar Berlijn. Daar schrijft hij voor Joegoslavische media, wil promoveren als filosoof en doet af en toe wat voor joden en politieke dissidenten. Calic komt in de problemen als Hitlers troepen zijn vaderland bezetten. Na verhoor door de Gestapo wordt hij eind 1942 naar Sachsenhausen gestuurd. In december treffen Jongeling en hij elkaar bij het Klinkerwerk en meteen raken ze bevriend: beiden zijn journalist en lettervreter, dus is er gespreksstof genoeg. Jongeling volgt Calic in zijn survivaltocht. In de re-

Iderdog

overses rond de Joegoslaaf Edouard Calic

meerderheid politieke reisreportages betreft. In de jaren zestig publiceert hij vier dikke pillen die hem tot een controversiële persoon maken. Ze gaan allen over de Tweede Wereldoorlog. In 1966 verschijnt *Himmler et son empire*, een megaboek waarin hij zijn ervaringen en de geschiedenis van SS en KZ ineenweeft. Twee jaar later verschijnt *Hitler Ohne Maske*. Dat is gebaseerd op twee lange gesprekken die Hitler en Hess in mei en juni 1931 gehad zouden hebben met Richard Breiting, toen journalist bij de *Leipziger Neueste Nachrichten*. Hitler ontvouwt zijn plannen, inclusief de terreur jegens de joden en uit de beroemd geworden, maar apocriefe kreet: "Erinnern Sie sich doch an die Ausrottung Armeniens". Met andere woorden, niemand geeft iets om hen.

De Rijksdagbrand

Echt omstreden wordt Calic in 1969 met de publicatie van zijn boek *Le Reichstag brûle (De Rijksdag brandt!)*. Dat boek gaat over de Rijksdagbrand, gesticht in de nacht van 27 op 28 februari 1933 door de Nederlandse arbeider Marinus van der Lubbe. Die wordt gepakt, berecht en in januari 1934 onthoofd. De brand geeft de net aan de macht gekomen nazi's de legitimatie dui-zenden mensen op te pakken en met hun terreur te beginnen. De Rijksdagbrand leidt tot een *Historikerstreit*, die vanaf het eerste vlammetje tot vandaag aanhoudt.¹ De hamvraag is: wie zit er achter deze brand? Grofweg zijn er drie dadertheorieën: de communisten, de nazi's zelf of Van der Lubbe alleen. De eerste theorie – de brand als teken voor een rode opstand – werd geformuleerd door de nazi's en wordt niet meer aangehangen. De tweede was in allerlei varianten gemeengoed tot ongeveer 1960. De derde theorie wint veld door publicaties van revisionistische historici. De meest geruchtmakende is het boek van de nu 97-jarige Fritz Tobias, *Der Reichstagsbrand - Legende und Wirklichkeit*, uit 1962. Calic bijt zich vast in de strijdvrage over het daderschap van de nazi's. Hij ziet ontkenning daarvan als een bewijs dat er een mystificerende samenwerking is tussen de revisionistische, linksachtige historici en de 'rehabiliteerders', die de naziheerschappij bagatelliseren of de schuld afschuiven op een kleine groep rond een acceptabele, maar geprovoceerde Hitler.

Calic verzamelt rond 1968 beroemde namen in zijn *Komitee zur wissenschaftlichen Erforschung der Ursachen und Folgen des Zweiten Weltkrieges*. Dat krijgt ook een Franse tak, met een eigen tijdschrift: *Le Voix de la Résistance*. Het gaat om politici, wetenschappers en kampgenoten die dan gewicht hebben gekregen: SPD-kanselier Willy Brandt, historicus André Malraux, de Zwitserse en Duitse historici Walther Hofer en Golo

Mann, en de Luxemburger Pierre Gregoire.² In 1972 en 1978 komt Calic met Hofer tot de publicatie van twee dikke 'bronnenboeken'.³

Calic is weinig subtiel en krijgt in Duitsland steeds fellere tegenstand. Typerend voor een *Historikerstreit* is dat die altijd persoonlijk wordt. De research raakt gepolitiseerd en de verschillende kampen tasten elkaars integriteit aan of plegen karaktermoord. Dat gebeurt rondom Calic in extreme mate, maar hij escaleert zelf mee. Tot op hoge leeftijd voert hij verbitterd en met veel lawaai historiografische achterhoedegevechten, waarvoor hij graag de parlementariër Jongeling inzet, naast talloze andere Europese contacten.

In 1982 komt er nog een dik boek over SD-chef Reinhard Heydrich, met als noviteit dat die in 1931 was ontslagen bij de marine wegens spionage voor nazi's. Maar tegen die tijd is Calic een tandenloze tijger geworden, te controversieel om echt mee te doen; hij kan nergens echt meer aarden, woont afwisselend in Parijs en Berlijn om – uitgekotst in Duitsland – ten slotte oud te worden in Salzburg.

Onder vuur

Calic ligt vanaf 1968 onder zwaar vuur. Vooral in de linkse, liberale media als *Der Spiegel* en door gezaghebbende historici als Hans Mommsen wordt hij aangepakt. Dat is deels terecht. Zijn boek met de Hitler-gesprekken berust op stenografische aantekeningen die bij publicatie in een DDR-kluis liggen. Bo-

Herman Jongeling: 'Calic was een echte ritselaar met een grote bek als het moest. Vader leunde helemaal op de straatwijsheid en de bluf van Calic. Ik denk dat hij door hem het kamp heeft overleefd.'

vendien constateert Calics levenslange ervvijand 'met de Hollandse naam', Karl Heinz Janssen, journalist bij het *Die Zeit*, dat Hitlers Duits wel erg Kroatisch overkomt.⁴

In september en oktober 1979 wijdt *Die Zeit* een serie van vier artikelen aan Calic: 'Kabale um den Reichstagsbrand'. Daarin wordt de Joegoslaaf weggezet als een fantaseur en vooral fraudeur, vanaf den beginne. Calic zou nooit een doctoraat hebben behaald, hij zou in het Derde Rijk een dubbelrol hebben gespeeld, door de SS als *Ehrenhäftling* in Sachsenhausen zijn geplaatst, daar een eigen kamer en gewone kleren hebben



Calic rond 1965

gedragen en alleen op verzoek hebben gewerkt. Hij zou de identiteit van de coupplegers tegen Hitler (de aanslag-Stauffenberg op 20 juli 1944) die deels terecht kwamen in Sachsenhausen hebben verward, hij zou helemaal niet hebben deelgenomen aan de *Todesmarsch*⁵, maar met een valse identiteit als directielid van het Rode Kruis gewoon met een vrachtwagen van Sachsenhausen naar Schwerin hebben gereden. Kortom, de man is volkomen onbetrouwbaar en komt aan roem en bezit over de rug van hen die wel echt hebben geleden in de kampen.

Vanaf dat moment is de discussie vergiftigd. Het vuur laait in Duitsland extra hoog op nadat de ARD in januari 1979 de dramaserie 'Holocaust' in première laat gaan. Deze serie is Amerikaans, sentimenteel en in de details onjuist, maar zorgt vooral in Duitsland voor felle discussies. De verzwegen oorlog wordt opeens bespreekbaar, het generatieconflict doemt op, oud-nazi's die maatschappelijk weer domineren staan haaks op radicaliserende jongeren: de zoons keren zich tegen de vaders.

Goede vrienden

In dit klimaat komt Jongeling Calic weer tegen. De vriendelijke briefwisseling, met vooral intentieverklaringen om elkaar weer eens te zien, wordt rond 1980 tot een koortsachtige communicatie waarin Calic Jongeling letterlijk voorschrijft wat hij van hem wenst. Focussen op deze verwikkeling is leerzaam omdat Jongeling kan worden gekend in een voor hem ongewone rol: als underdog en ondergeschikte, in plaats van de volksopvoeder die de kar trekt. In 1979 was Jongeling in Nederland een ervaren politiek- en journalistiek-emeritus, maar in de storm over de integriteit van Calic als gevangene

herstelt zich de oude kamphierarchie: Calic geeft aan, Jongeling volgt. Maar niet helemaal. Jongeling wil wel instaan voor de Calic van de jaren veertig, maar ziet niets in de vermoeiende guerrilla tussen de geschiedwetenschappers in de jaren tachtig van de twintigste eeuw.

Het begint allemaal heel gemoedelijk, in 1946. Jongeling krijgt een zwierige potloodbrief in het Frans. En in november 1965 komt Calic op bezoek. Ze halen herinneringen op aan de oorlog, Calic brengt 'Franse benzine', wijn en cognac die niet wordt aangegeven bij de douane. Hij is verrukt van Jongelings gezin, dat dan negen kinderen telt. "Hartelijkheid en discipline gaan bij jullie samen", schrijft hij op 2 augustus. Klazina, de echtgenote van Jongeling, een struise Groningse die een stevige pot schaft, steelt zijn hart. De charmante betonkop uit de Balkan noemt haar voortaan in zijn brieven 'de barones'. Calic is wel toe aan een stukje Groninger worst, want een aktetas met een compleet, en uiteraard weer baanbrekend boek is hem in het moederland ontstolen.

Herman Jongeling weet het nog, dat bezoek van de Joegoslaaf. "Vader vond het duidelijk prachtig, dat hij kwam. Ze waren het contact een tijd kwijt geweest. Ik herinner me een wat dikkige man, die zeer aanwezig was. Hij was absoluut dominant in de relatie". Jongeling zelf nuanceert: "Door mijn voedselpakketten kon hij ook in leven blijven. We werkten samen. Ik had veel aan hem."⁶

'De betreuenswaardige De Jong'

Vijf jaar later gaat het spannen. Jongeling heeft inmiddels de eerste delen van Lou de Jongs magnum opus gelezen.⁷ "Hoe betreuenswaardig is het toch wanneer historici in leugens trappen. Hij en anderen kunnen zich gewoon niet voorstellen waartoe de misdadigers in de kampen in staat waren", schrijft hij op 16 januari 1970 aan zijn 'vriend Edo'. De Jong blijft een thema tussen Jongeling en Calic. Die laatste: "Hij kan niet meer terug, hij moet nu wel schrijven dat mijn boek waardeloos is."⁸

"Ik vind het gemeen dat je Duitse tegenstanders jouw gedrag in het kamp *im Frage* stellen. De Effektenkammer! Wie zou dat beter moeten weten dan ik? Jouw moed en jouw opofferingsgezindheid waren wijd en zijd bekend. Ik heb toch meegemaakt hoe je op kwam voor een Fransman en toen twee weken lang zware zakken cement moest sjouwen? Ik zal ook niet vergeten hoe jij een jonge gevangene verdedigde en daarvoor tot bloedens toe in elkaar werd geslagen. Ik weet hoe jij de kleren en schoenen die Gruppenführer Lorenz wou inpikken, toch aan de gevangenen gaf. En dan dat gezeur over de affaire-Wagner, dat is toch maar een klein deel van jouw boek over Himmler?"⁹

De affaire-Wagner? In de week na 20 juli 1944 – de dag van de 'Stauffenberg-coup', de aanslag door hoge Wehrmacht-officieren tegen Hitler – wordt een aantal van hen het kamp binnengebracht. Calic maakt een fout door in zijn boek twee Wagners te verwisselen; *General der Artillerie* Eduard, hoogste kwartiermeester van de Wehrmacht, die de vliegtuigen regelt waarmee de aanslagplegers naar Hitler gingen, schiet zichzelf door het hoofd in Zossen op 23 juli. Maar de sprong van

Oberst Siegfried Wagner uit een raam op 22 juli mislukt. Hij wordt de dag daarop overgebracht – letterlijk stervend van de pijn – en tot zijn dood op 26 juli onophoudelijk verhoord door de Gestapo, in Sachsenhausen. Calic verwisselt de twee. Zijn tegenstanders verwijten hem later dat hij fantaseerde en nooit iemand van de groep-Stauffenberg heeft gezien. Dat kon ook niet, vonden de tegenstanders van Calic, want die waren nimmer in het kamp geweest.

Maar Jongeling ziet in Sachsenhausen wel degelijk een handvol hoge militairen (“van de ene Wagner kreeg ik een tas, van de andere een koffer met papieren, niemand moet mij vertellen dat ze niet in het kamp zijn geweest”). Horst Seferens, die als historicus in het voormalige kamp werkt, stelt dat de waarnemingen van Calic en Jongeling kloppen. Een handvol coupplagers is inderdaad in Sachsenhausen omgebracht. Maar ook de persoonsverwisseling klopt: “Dat was echt een fout van Calic.”

Naar Berlijn

Begin mei 1970 belegt het ‘Luxemburger Komitee’ een bijeenkomst in West-Berlijn. Jongeling vliegt erheen, maar een geplande toespraak in het Duits gaat niet door. Calic en Jongeling zijn maar kleine jongens in de festiviteiten rond het zilveren jubileum van de bevrijding. Het levert wel een plakboek vol ansichtkaarten op, gemaakt door ‘de barones’ en de verzekering dat ook Jongeling deel uitmaakt van de ‘Phalanx tegen die Geschichtsfälscher, die die Rolle des Nazismus verharmlozen wollen’. Op 18 mei krijgt Jongeling weer een brief. Deze keer foetert Calic op een historicus die de SS als een puur militaire organisatie ziet en meent dat Hitler verrast werd door de Kristallnacht. “Ja, die nostalgische Kräfte sind noch immer da”, aldus Calic.¹⁰

Een opmerkelijke brief krijgt Jongeling na zijn hartaanval

In diezelfde nacht dreigt ook executie voor Zwart, Calic en Jongeling zelf. De SS weet dat de ontruiming en nederlaag nabij zijn en wil de mensen die teveel weten uit de weg ruimen.

in september 1970. Calic nodigt hem uit in Opatija, op het schiereiland Istrië. Daar kan hij onbeperkt kuren voor een tientje per dag, na bemiddeling van de Kroatische levensgenieter. Calic kent de nood van een arme krant en een groot gezin: “Als je dat niet kunt betalen, zal ik die kosten wel overnemen. De directeur van het hotel is mijn vriend. Je zult als een pasja behandeld worden.” Jongeling gaat niet, in november is hij alweer continu in bedrijf voor Kamer en krant.

Acht jaar later wordt het serieus. Calic vraagt opeens om de gegevens van Benno Stomps, de dan 81-jarige advocaat van Van der Lubbe. Jongeling is net uit de Tweede Kamer, maar laat het allemaal uitzoeken door zijn jonge fractiemedewerker Eimert van Middelkoop. Die is lang bezig – in een tijd zonder internet en mobiel –, maar slaagt. “Het leek soms wel een beetje op een jongensavontuur”, schrijft Van Middelkoop.¹¹



Cover 1971

Stomps onderschrijft met de broer van Marinus van der Lubbe dat de brand een opzetje van de nazi's was. Maar hij is oud en rechts en zijn mediaoptreden vermurwt Lou de Jong niet. Het is nog zes maanden te gaan tot diens misplaatste *finest hour*: de politieke executie van ARP-leider en opportunistisch lid van de Germaanse SS, Willem Aantjes.

De draai van Joop Zwart

De imposante luchtgevechten van Calic krijgen een steeds Nederlandse kleur. Op 23 november 1979 staat er in *Die Zeit* een lezersbrief van Joop Zwart, een ex-kampgenoot.¹² Dan komen de verhaallijnen van de ex-kampgenoten in Sachsenhausen bij elkaar. Het gaat om de executienacht van 1 op 2 februari 1945. Een groep Luxemburgse politieagenten wordt die nacht doodgeschoten, omdat zij de eed van trouw aan de Führer weigeren vanwege hun loyaliteit aan de groothertogin.¹³ In hun laatste uren worden de agenten bijgestaan door Pierre Gregoire. Jongeling: “Hij adviseerde steeds. Hij hield hen voor dat ze op het allerlaatste de eed op Hitler maar beter af konden leggen. De oorlog liep toch ten einde. Waarom zouden ze hun leven nog opofferen? Maar ze antwoordden: “Wij kunnen het niet!” Ze hadden toch de eed van trouw aan hun landsvrouw voor Gods aangezicht gezworen?”¹⁴

In diezelfde nacht dreigt ook executie voor Joop Zwart, Calic en Jongeling zelf. De SS weet dat de ontruiming en nederlaag nabij zijn en wil de mensen die teveel weten uit de weg ruimen. En iedereen die in Block één werkt, weet teveel. Zwart

en zijn compaan Ben Telders ontlopen de kogel, doordat er in alfabetische volgorde wordt doodgeschoten en zij achteraan komen.¹⁵ Ze zijn nog niet aan de beurt als een bombardement de terechtstellingen onderbreekt. Calic, Jongeling en Henk Gortzak kennen Joop Zwart goed.¹⁶ Maar geen van drieën vertrouwt hem. Voor de communisten is hij een renegaat, voor de gereformeerden een raadsel en voor Calic een anarchistische matennaaiër. Met een slag om de arm zegt Gortzak dat Zwart het kampnummer 100.000, waardoor je de aandacht trekt en ervan langs krijgt, expres uitdeelt aan een communist aan wie hij een hekel had.¹⁷

De tweede persoonsverwisseling

Zwart schrijft in zijn 'Erinnerungen' in *Die Zeit* dat de verwisseling van de twee Wagners op zijn conto moet worden geschreven. Hij moest de persoonsgegevens noteren en kon nog net een laatste reutel opvangen van de man die op 23 juli op een brancard in het SS-Lazarett in coma ging.

Voor Calic heeft hij geen goed woord over. Die geldt als Kroatisch Italiaan en dus als naar een bevriend land uit te wijzen gevangene. Voor Calic zijn er gewone kleren, goed eten, een

In Nederland omringde Jongeling zich meestal met mensen die het leerstellig met hem eens waren, maar die intellectueel onder hem stonden.

aparte slaapplek en een mooie baan in Sachsenhausen. "Voor andere gevangenen gold hij als fascist, die vanwege een ruzie over materiële zaken werd ingesloten."

Calic neemt nu de regie en vraagt Jongeling een Duitstalige brief in handschrift op te sturen naar de hoofdredactie van het Berlijnse dagblad *Der Tagesspiegel*. Jongeling doet dat meteen. Hij kort de zaak wel in en schrijft niet de lap tekst over waarmee Calic hem in zijn *Historikerstreit* wil betrekken. Jongeling beperkt zich tot wat hij zeker weet: dat Calic de wedloop tegen de dood meeliep en zich op het laatst voordeed als Rode Kruis-official om een truck te regelen waarin de alerzwaksten konden. Dat was geen leugen: Calic kreeg op 12 november 1944 een document waarin Rode Kruis-directeur in Berlijn Otto Lehner hem benoemde tot zaakwaarnemer in Sachsenhausen.

Jongeling zegt met de andere kampgenoten dat de foto van Calic in streepjeskleding en gevangenennummer écht is. De Noorse kampfotograaf Gjergen heeft die achterovergedrukt en hem gegeven. *Die Zeit*-redacteur Janssen had laten doorschemeren dat die prent nagemaakt was. Jongeling stuurt zijn 'Wedloop' en het boek van de journalist Rik Valkenburg naar Duitsland en beklemtoont dat Calic daarin negentien keer positief voorkomt. Hij vindt de 'belastering' van Calic 'ontstellend', een echte *Hetzkampagne*. Calic heeft 'nooit een beschermde positie' gehad en 'zeker niet gecollaboreerd met de SS-leiding'. 'Hij heeft kou geleden en gehongerd, net als wij.'

Een andere zaak is: waarom komt Zwart nú met zijn brief in het Duitse weekblad? Calic vermoedt dat Janssen hem daartoe preste, misschien zelfs met belofte om zelf stukjes in *Die Zeit* te mogen schrijven. Volgens Zwart belde de Duitser hem wel een keer of zes. Jongeling zelf is begin augustus 1979 ook gebeld en nog meer ex-kampgenoten. *Die Zeit* heeft echt een heel researchteam op Calic gezet.¹⁸

Een jaar later, in december 1980, komt Jongeling erachter dat degene die hem van alles in de mond wilde leggen over Calic en – toen dat niet ging – een einde maakte aan het telefoongesprek, Joop Zwart zelf was. Hij belt hem op en verzoekt Zwart "zich te beraden of er geen fouten of verwisselingen gemaakt zijn". Zwart denkt na en deelt, dertien maanden na zijn ingezonden brief, schaapachtig mee dat dat inderdaad zo is. Joop Zwart heeft zich vergist. De bevoorrechte man heet Anton Mikulin (een Kroatische fascist van de *Ustasja*-beweging) en niet Calic.¹⁹

Jongeling belt meteen met Calic, die dan in het Oostenrijkse Traunstein zit. Calic rijdt pardoes naar Amersfoort. Samen oefenen ze druk uit op Zwart om een 'dementi' ('tegenspraak') naar *Die Zeit* te sturen waarin de vergissing wordt uitgelegd, maar die wordt niet geplaatst.²⁰ Calic vindt dat, evenals de excuses, te mager en wil een lang exposé dat juridisch te gebruiken is. Daartoe vat hij de hele affaire in vijftien pagina's samen. Maar Zwart draait nu weer om. Janssen heeft hem niet geprest, zegt hij, en het idee van het ingezonden stuk kwam van zijn stiefzoon. En dan loopt het spoor dood. Letterlijk, want Bas Zwart is overleden.²¹

Calic stuurt Jongeling nog een voorbeeldbrief aan *Die Zeit* en dezelfde dag een epistel aan Zwart waarin hij hem vraagt om een lang exposé waar juristen wat mee kunnen.²² Hij gaat procederen. Jongelings getuigenissen verschijnen ook in druk, als cement voor het broze bouwwerk dat Calic bouwt.²³ Maar hij is kansloos. In oktober 1982 strandt hij bij het Landgericht en het beroep van Calic tegen *Die Zeit* haalt het in februari 1984 evenmin bij het Kammergericht. Calic moet alle proceskosten betalen. Maar op dat moment schrijven Jongeling en Calic al drie jaar niet meer.

'Een hardleerse dikdoener'

De omgang van Jongeling en Calic is langdurig en soms intens. Dat komt enerzijds omdat Calic hem in zijn decennia durende gevechten met andere publicisten en media nodig heeft als onderpand van betrouwbaarheid; de waarde van Jongeling neemt flink toe als Calic na 1963 kan schermen met diens parlementariërschap. Anderzijds laat Jongeling het ook gebeuren. Hij is de man loyaal wiens handigheid hem in Sachsenhausen redde. Hij kruipt zelfs in een wat serviele positie, terwijl dat bij de andere leden van het vijftal kamprelaties juist omgekeerd is: dáár domineert Jongeling als de meest succesrijke en meest rechtzinnige.

De omgang van Jongeling met Calic is interessant omdat het de omgang met een meerdere is. Ook in Nederland omringde Jongeling zich meestal met mensen die het leerstellig met hem eens waren, maar die intellectueel onder hem stonden. "Jongeling kon niet goed omgaan met mensen die van gelijk



Eimert van Middelkoop (midden) - foto ADC Kamp

niveau waren of daarboven stonden. In de werksfeer leverde dat kribbigheden op”, schrijft Peter Bergwerff, die Jongeling in 1982 langdurig interviewde en nu hoofdredacteur van het *Nederlands Dagblad* is.²⁴

De kwalificaties van Calic door anderen zijn niet lovend. Hij is handig en brutaal, maar komt niet sympathiek over in de ogen van Jongelings familieleden en Nederlandse onderzoekers. Martin Schouten, die in 1986 een biografie van Marinus van der Lubbe schreef, noemt hem “een hardleerse dikdoener”.²⁵ De Nederlandse journalist Igor Cornelissen publiceerde in 2003 zijn boek over Joop Zwart, met een apart hoofdstuk over diens verblijf in Sachsenhausen. Jongeling en Edouard Calic komen daarin niet voor. Cornelissen kent de controverse naar aanleiding van de artikelenreeks in *Die Zeit*, maar is verrast dat Zwart in twee brieven toegeeft dat hij een blunder maakte door de twee Kroatische namen te verwarren. “Calic heeft Zwart dat natuurlijk nooit vergeven. Daar komt bij, het waren twee excentrieke figuren, die maar zelden van een eenmaal postgevatte mening waren af te brengen” Cornelissen sluit niet uit dat Zwart en Jongeling elkaar in Sachsenhausen hebben ontmoet: “Het zou best kunnen dat Jongeling en Joop Zwart samen in de Schreibstube hebben gewerkt. In mijn naspeuringen over Zwart ben ik Jongeling één keer tegengekomen. Zwart gaf vanaf de jaren zestig het blaadje “Nieuwsbrief uit Absurdistan” uit en in een column over zijn

herinneringen was hij heel positief over hem. Hij roemde in ieder geval Jongelings persoonlijke integriteit en rustig optreden.”

Joop Zwart is een *enfant terrible* die in geen enkele ideologisch doosje past. Maar zowel Cornelissen, Van Deene en De Jong (‘al heeft die niet het laatste woord’, zegt Cornelissen) staan voor hem in. Cornelisse: “Zwart kreeg later – ten onrechte – een rechts image doordat hij een soort perschef werd van de weduwe Rost van Tonningen.”

Leo van Deene, die in het Heinkel-commando van Sachsenhausen zat en secretaris is van de vereniging van voormalige gevangenen in dat kamp, zegt over Zwart: “Joop Zwart kon soms nummers van gestorven mensen geven aan mensen die moesten worden terechtgesteld. Voor hem kan ik instaan. Hij heeft echt vele honderden mensen gered en stelde zich voor de evacuatie op transport naar Bergen-Belsen. Hij heeft ook mijn leven gered. Ik zat bij het transport uit Vught dat op 9 september 1944 aankwam in Sachsenhausen. In een doos met administratie zat een brief van de SD dat we allemaal, ruim vijfhonderd man, moesten worden doodgeschoten, omdat dat in Vught te veel rommel gaf. Zwart kende een stoker die in Spanje had gevochten. Die twee hebben nog diezelfde nacht de doos laten verdwijnen. Die is ter plekke in de verwarmingsinstallatie van Sachsenhausen verbrand.”

Personalia

Herman Veenhof (1959) is journalist bij het *Nederlands Dagblad*. Op 1 april 2009 presenteerde hij een wetenschappelijke biografie over Piet Jongeling: *Zonder twijfel. Pieter Jongeling (1909-1985): journalist, politicus en Prins (Barneveld: De Vuurbaak)*.

Noten

- ¹ De hele discussie is door de Zentral- und Landesbibliothek Berlin uitvoerig, maar tegelijk ordelijk weergegeven op honderden internetpagina's. Ook in Nederland leidt de vertaling tot tumult. *Het Parool* laat in december 1969 Lou de Jong en Calic aan het woord. De eerste kraakt de tweede af en schaart zich achter de *Alleintater*-these. Later is hij daar minder zeker van en moderne historici als Alexander Bahar, die interdisciplinair werken, even makkelijk op televisie als in een boek verschijnen en de Rijksdagbrand met thermodynamische inzichten en digitale reconstructies te lijf gaan, maken de nazi-opzet van de brand weer tot een mogelijkheid. Vrijgekomen Russische bronnen ondersteunen deze gedachte, maar die bronnen zijn mogelijk ‘bewerkt’ om de nazi's alsnog een hak te zetten. Niemand heeft in deze affaire echt gelijk gekregen.
- ² Pierre Grégoire (1907-1991) was net als Jongeling journalist en werd politicus in Luxemburg, waar hij voor de christelijk-sociale CSP minister van Transport en Buitenlandse Zaken was ('59-'69) en vervolgens vijf jaar parlementsvoorzitter.
- ³ *Der Reichstagsbrand. Eine wissenschaftliche Dokumentation.*
- ⁴ In 1986 verzamelt Janssen alle Calic-bashers in een ‘afsluitend’ boek: Uwe Backes/Karl-Heinz Janßen/Eckhard Jesse/Henning Köhler/Hans Mommsen/Fritz Tobias: *Reichstagsbrand – Aufklärung einer historischen Legende.*
- ⁵ De Todesmarsch was de uiterst macabere evacuatie van 32.000 gevangenen uit Sachsenhausen, door Jongeling intens, maar journalistiek nuchter beschreven in zijn opstel ‘Wedloop met de dood’, dat hij al in juli 1945 publiceerde in de *Nieuwe Provinciale Groninger Courant*.
- ⁶ Rik Valkenburg, *Jongeling ten voeten uit* (Wageningen 1971) 26.
- ⁷ De Jong maakt in zijn *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* (1969-1991) geen melding van Jongeling, maar in de *Reacties* (deel 14) komt hij wel ter sprake, in het commentaar op De

- Jongs visie op de kerken, de Vrijmaking en het verzet.
- 8 Calic aan Jongeling, 23 februari 1970. *Archief Jongeling* (coll.nr. 488, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), Vrije Universiteit Amsterdam).
 - 9 Winfried Meyer, 'Terror und Verfolgung nach dem 20. Juli und das KZ Sachsenhausen', in: *Verschwörer im KZ* (Berlijn 1999) 11-53. Citaten Jongeling uit zijn brief aan Franz Karl Maier (uitgever van het dagblad *Der Tagesspiegel*), 24 november 1979.
 - 10 Calic meent dat er twee hofleveranciers waren die informatie aan Tobias verstrekten, beiden nazi's: Walter Zirpins (1901-1976), SS-Sturmabführer en leidinggevende in het getto van Warschau – in zijn jonge jaren snapte hij Van der Lubbe in het Reichstagggebouw – en Paul Karl Schmidt (1911-1997), SS-majoor en woordvoerder van het ministerie van Buitenlandse Zaken onder Hitlers nationaal-socialistische Dritte Reich.
 - 11 Van Middelkoop aan Jongeling, 16 maart 1978.
 - 12 Joop Zwart (1912-1991) was communist, werd anarchist, werd drie keer gearresteerd door de nazi's en zat in dezelfde trein naar Sachsenhausen als Jongeling. Zwart werd als 'Vorarbeiter' van de Politische Abteilung chef van de Schreibstube en redde 430 gevangenen – voornamelijk politieke en joodse – van de dood, door ze te identificeert van 'overledenen' aan te meten. Dit werd bekend in januari 1945. De Jong, *Het Koninkrijk*, deel 8: 544 en deel 10b: 850. Igor Cornelissen, *Alleen tegen de wereld. Joop Zwart, de geheimzinnigste man van Nederland* (Amsterdam 2003) 54-73.
 - 13 'Wir haben nur einen Schwur', een uitspraak die Jongeling tientallen malen in zijn eigen werk als *Leitmotiv* zal hanteren.
 - 14 Valkenburg, *Jongeling*, 29.
 - 15 B. M. Telders (1903-1945) was een liberaal verzetsman en de naamgever van het wetenschappelijk bureau van de VVD. Hij kwam om in Bergen-Belsen.
 - 16 Bouwvakker Gortzak (1908-1989) zat na de oorlog in de Tweede Kamer voor de CPN, werd als lid van de Brug-groep geroeerd in 1957 en was van 1969-1971 Jongelings collega als parlementariër voor de PSP.
 - 17 Henk Gortzak, *Hoop zonder illusies (memoires)* (Amsterdam 1985) 197.
 - 18 Jongeling aan Calic, 24 november 1979.
 - 19 Joop Zwart aan Jongeling, 16 december 1980.
 - 20 Joop Zwart aan K.H. Janssen, 29 december 1980.
 - 21 'Aktenvermerk Calic und Jongeling', 17 januari 1981. Formeel was Joop Zwart ook vader van Koos Zwart (1947), de pleiter voor legalisering van softdrugs, die in de jaren zeventig furor maakte bij de VARA-radio door de 'beursberichten' voor te lezen met de dagkoersen voor 'rode Afghaan en gele Libanon'. Maar eigenlijk was Koos Zwart een zoon van de latere minister Irene Vorrink (1918-1996) en de dichter Halbo Kool. Koos Vorrink vroeg kampgenoot Zwart met zijn dochter te trouwen omdat ze zwanger was. Joop Zwart hielp een handje; het huwelijk duurde anderhalf jaar. Irene Vorrink stond voor Jongeling model voor alles wat hij fout vond aan links en feminisme. Cornelissen, *Alleen tegen de wereld*, 100-102.
 - 22 Brieven Calic aan Jongeling en Zwart, 19 januari 1981.
 - 23 *La Voix de la résistance* (mei 1980), 13. Gerhard Pletschacker, 'DIE ZEIT'-Geschichts-Manipulation. Dokumentation zum Rechtsstreit zwischen der Hamburger Wochenzeitung 'Die Zeit' und dem Internationalen Komitee Luxemburg IKL. (Traunstein 1981) 57-65.
 - 24 P.A. Bergwerff en Tj. S. de Vries, *Geroepen en gegaan* (Groningen 1983).
 - 25 M. Schouten, *Marinus van der Lubbe 1909-1934. Een biografie* (Amsterdam 2008).

Geschiedschi

De Jongeling-biografie en de 'nieuwe

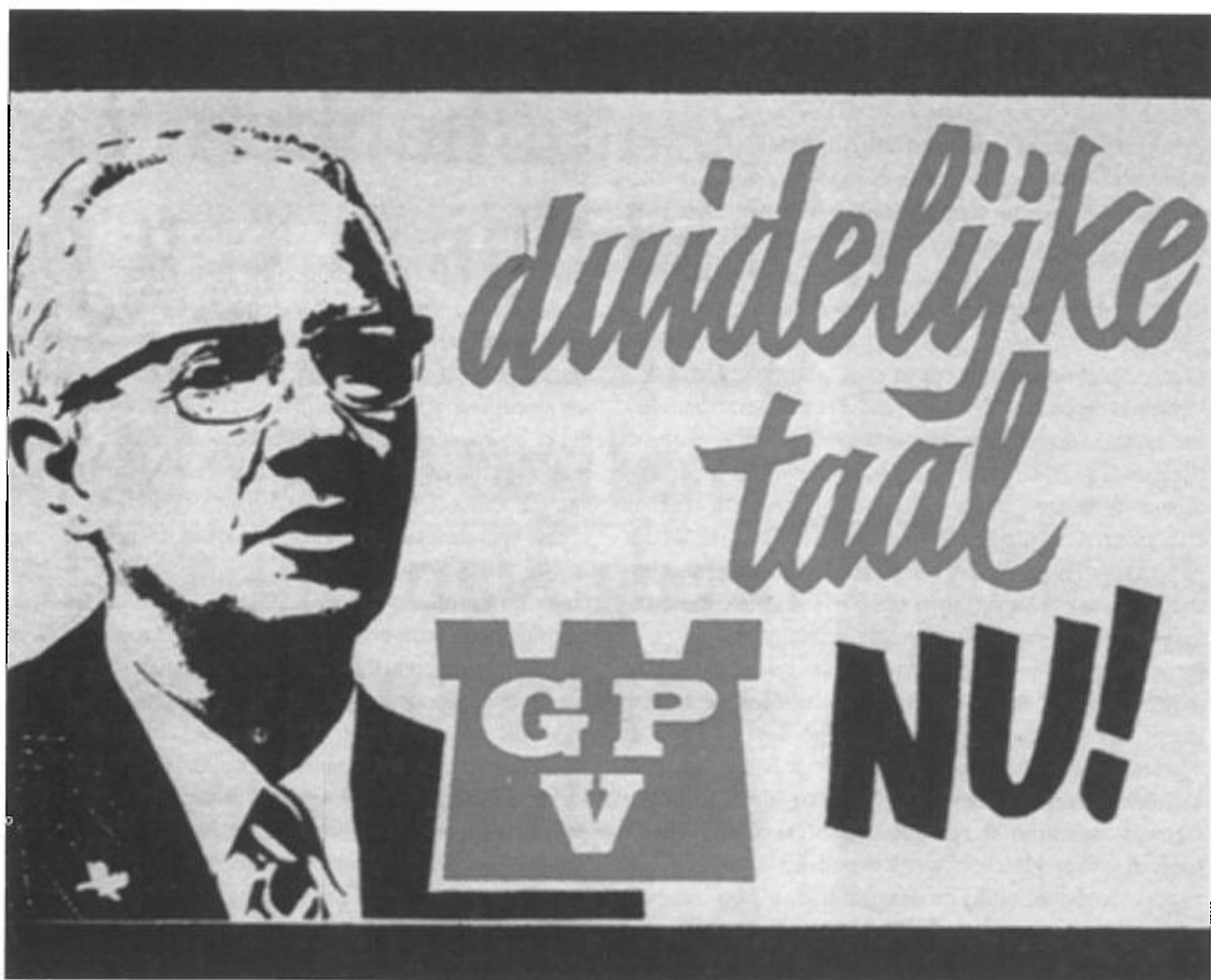
De journalist en historicus Herman Veenhof veegt in zijn recent verschenen biografie *Zonder twijfel* over de vrijgemaakt-gereformeerde voorman Pieter Jongeling (1909-1985) de vloer aan met de vrijgemaakt-gereformeerde historici. "Het beste is (Jongeling) in zijn tijd te laten staan", is zijn boodschap aan het adres van "de nieuwe historici die zich tegen hem afzetten."¹ Een van die nieuwe historici ben ik, zo blijkt uit hoofdstuk 11. Frappant is dat Veenhof in zijn laatste hoofdstuk 'What would Jongeling do?' Jongeling probeert te plaatsen in de Gereformeerde Kerk (vrijgemaakt) van nu. Hier valt hij mijns inziens in de kuil die hij voor anderen gegraven heeft. Wat is hier aan de hand? Een verhaal over geschiedbeoefening en identiteitsbeleving.

– door Chris Sol –

Laat ik vooropstellen dat het goed is dat Veenhof een biografie over Jongeling heeft geschreven. Jongeling was een markante figuur binnen de kring van de vrijgemaakt-gereformeerden, als hoofdredacteur van het *Nederlands Dagblad*, en ook daarbuiten, als voorman van het GPV en als de kinderboeken-schrijver Piet Prins. Veenhof heeft zich goed gedocumenteerd en is er in geslaagd een prettig leesbaar boek te schrijven. Hij is niet wars van pittige karakterisering. Zo beschouwt hij de oudere generatie vrijgemaakte herdenkingsboeken-schrijvers als hagiografische fotoboekplakkers, de jongere generatie professioneel opgeleide historici als 'debunkers'² en de kerkhistorici die nu onderzoek doen als krachten tot behoud die nu ook opeens kritischer durven te schrijven. Veenhof meent dat het beeld van het vrijgemaakt-gereformeerde verleden door die 'nieuwe historici' veel te negatief is ingekleurd. Hij verklaart dat uit hun 'ongerief met hun voorge-

ring gaat soms van au

vrijgemaakte historici



slacht'. In zijn biografie wil Veenhof het gemis aan gevoel voor historische context dat hij bij hen bespeurt, compenseren door Jongeling af te kraken noch op te hemelen. Hij wil Jongeling leren begrijpen door zijn 'eigen tijd als meetlat' te hanteren. Deze bijdrage duidt eerst de historiografie van de laatste vijftien jaar. Daarna volgt als illustratie de controverse tussen Veenhof en mij over het historische beeld van Jongeling.

Vuur en vlam in de pers (of andersom)

De vrijgemaakt-gereformeerden zijn nu een jaar of vijftien bezig met indringende zelfreflectie. Die begon rond 1994 met de herdenking van vijftig jaar Vrijmaking. Naast de theologen en de dominees lieten ook professioneel opgeleide historici van zich horen. Van hun hand verschenen diverse publicaties

waarin ze verslag uitbrachten van hun tocht door de archieven. Het boek *Diakonie in verleden en heden* van de historicus George Harinck deed in 1992 de wenkbrauwen fronsen bij enkele recensenten, vanwege de vermeende afstandelijkheid. Niet lang daarna maakte de historiografische trilogie *Vuur en vlam* (1994, 1998 en 2004) heftige reacties los. In de kerkelijke pers was de heersende opinie dat het vrijgemaakte verleden afgeschreven werd met een optelsom van kerkelijke twisten en persoonlijke conflicten. Het werd geormerkt als liefdeloze geschiedschrijving, zonder oog voor de positieve aspecten van het vrijgemaakte leven en zonder respect voor het voorgeslacht.

Deze reactie op *Vuur en vlam* was begrijpelijk. De onderwerpkeuze in de eerste, twee delen was nu eenmaal confronterend. Onderwerpen en kwesties die al decennialang zwaar

op de maag lagen, werden aan de hand van de beschikbare bronnen ontleed. Geen historicus die er toen aan dacht om dat niet te doen. Daarbij komt dat ruim tien jaar geleden de vrijgemaakt-gereformeerde wereld in een crisis verkeerde. De gemeenschap dreigde in groepen met verschillende ligging uiteen te vallen. De vertrouwde, vrijgemaakte identiteit stond zwaar onder druk. Het graafwerk van de jonge historici van toen werd ervaren als zout in de wonde. De verwerking van de pijn van de verdeeldheid, anders gezegd: het wennen aan meer pluriformiteit-in-eigen-kring, was bij lange na nog niet begonnen. De afgelopen jaren is de storm wat gaan liggen. Het is daarom niet verwonderlijk dat het derde deel van *Vuur en vlam* in 2004 weinig reactie oproep.

Een karrenvracht aan zwaarmoedigheid

Inmiddels hebben ook kerkhistorici en studenten van de Theologische Universiteit Kampen zich gewijd aan onderzoek naar het vrijgemaakt-gereformeerde verleden. Een sprekend voorbeeld is het boek *Vrijgemaakte vreemdelingen* (2007), dat onder redactie stond van de Kamper hoogleraar kerkgeschiedenis Mees te Velde. Dit boek toont aan dat de kritische reflectie vanuit de bronnen ook in de gevestigde vrijgemaakte kringen is begonnen. Schoorvoetend, dat wel. Bovendien doet een aantal bijdragen vooral dunnetjes over wat in eerdere publicaties al gepresenteerd is, alleen blijkt dat niet uit de literatuurverwijzingen. De verrassende invalshoeken in het boek komen van referenten zoals Roel Kuiper, Rolf van der Woude en Hans Werkman, en niet van de theologen, een enkele uitzondering daargelaten (Egbert Jacob Terpstra, de enige theoloog in het boek die niet vrijgemaakt-gereformeerd is).

Bij het lezen van een boek als *Vrijgemaakte vreemdelingen* krijg ik het gevoel dat er een deken over de historici wordt heen gelegd. De geschiedschrijving moet een doel dienen. Dat blijkt te kloppen. Dit boek komt voort uit de behoefte om het verleden te verwerken en de vrijgemaakte identiteit te vernieuwen, zo schrijft de kerkhistoricus Mees te Velde in zijn nabescherwing.³ Het is volgens hem daarbij "volledig legitiem om in de bezinning op de eigen traditie foute zienswijzen en verkeerd optreden te signaleren. Het is tegelijk even nodig en even belangrijk om uit de traditie datgene op te diepen wat nog steeds *waardevol*, boeiend en inspirerend is".⁴ Ik haal dit citaat aan, omdat het laat zien wat een gebrek aan afstand impliceert voor de geschiedschrijving. Te Velde introduceert hier een schema van 'goed en fout' en van 'waardevol en waardeloos' waar ik als historicus niets mee kan. Concreet gemaakt: hij roept op tot collectieve schuldbelijdenis over de fouten uit het verleden, hij geeft hoog op van de vrijgemaakte minizuil en hij draagt zijn studenten-auteurs op om in hun artikelen lessen te trekken uit het verleden. Als historicus wil ik helemaal niet oordelen of iemand iets goed of fout heeft gedaan of dat een ontwikkeling goed of fout is geweest. Wat ik doe is vanuit de bronnen beschrijven, begrijpen en een poging doen tot verklaren.

Er komt nog een makke bij in dit boek. De identiteitsgeoriënteerde geschiedschrijving van Te Velde is gericht op slechts één kerkelijke gemeenschap. Hij is gefocust op de 'bestude-



ring van de *eigen kerkgeschiedenis*'.⁵ In de praktijk zie je dat dit ten eerste betekent dat anderen niet of nauwelijks in beeld komen, ten tweede dat het accent ligt op de denkbeelden en niet op (inter)menselijk gedrag, ten derde dat het gewone kerkvolk verscholen blijft achter de elite en ten vierde dat de kerkpolitieke correctheid de boventoon voert. Al met al levert deze benadering van de geschiedenis een karrenvracht aan zwaarmoedigheid op. Er kan geen lachje van af. Aan de ruimte voor de historicus is paal en perk gesteld.

Geen commotie meer

Aan humor en lichtvoetigheid is in de Jongeling-biografie van Veenhof geen gebrek. Hij wisselt sappige anekdotes af met relativerende knipoogjes, bijvoorbeeld als hij Jongeling kritisch tegen het licht houdt. Dat doet Veenhof behendig. Zo is de handelwijze van Jongeling bij zijn ontslag als hoofdredacteur van de *Nieuwe Provinciale Groninger Courant* in 1948 'niet vlek-vrij'. Het lijkt erop, schrijft Veenhof, dat Jongeling zich eerst verzekerd had van een eigen blad en een minimaal levensonderhoud voordat hij een crisis bij zijn krant forceerde. Jongeling zelf gaf een andere lezing: hij nam ontslag nadat de directie had ingegrepen in zijn hoofdredactionele tekst. Veenhof suggereert dat Jongeling wellicht werd 'meegesleept door zijn neiging een verhaal romantisch aan te dikken'.⁶ Het zal wel, denk ik dan. Is dat zo erg, dat het waardeoordeel 'niet vlek-vrij' geveld moet worden? Deze en andere opmerkelijke voorvallen uit het leven van Jongeling die Veenhof boven water haalt, hebben niet geleid tot reacties in vrijgemaakt-gereformeerde kring. Of het moet de aandacht zijn die Veenhof zelf heeft gegenereerd door een paar pagina's in het *Nederlands Dagblad* aan het boek te wijden. Zou de biografie van Veenhof tien jaar eerder wel tot commotie hebben geleid? De vraag stellen, is hem beantwoorden.

De kwestie-Holwerda

Hoe anders was het zo'n tien jaar geleden bij het verschijnen van *Vuur en Vlam* deel II. In dit boek presenteerde ik een eerste schets van de vroege partijgeschiedenis van het GPV.



Veenhof wijdt in zijn biografie een heel hoofdstuk aan deze kwestie-Holwerda. Hij komt met veel nieuwe gegevens. Zo heeft Jongeling vanwege deze kwestie een tijdlang onder de tucht gestaan. Veenhof onthult dat dit het werk was van zijn politieke tegenstanders in Apeldoorn, die zaten toevallig in de kerkenraad daar. Op basis van zijn nieuwe onderzoeksgegevens pleit hij Jongeling vrij. Hij laat Jurn de Vries, schoonzoon en indertijd ook opvolger van Jongeling als hoofdredacteur bij het *Nederlands Dagblad* zeggen dat hij gewoon 'onhandig' was geweest.

Daarin gaf ik een ander beeld van Jongeling dan waarmee de meeste vrijgemaakt-gereformeerden vertrouwd waren. Jongeling stond op een voetstuk, net als de theoloog K. Schilder. Op basis van één indirecte bron kenschetste ik Jongelings optreden in een bepaalde kwestie als een 'toonbeeld van machtspolitiek spel'. Voor de kenners: het gaat hier om de zogeheten kwestie-Holwerda die de partij in jarenlang op zijn grondvesten deed schudden en waaraan Jongeling tien jaar na dato nog steeds niet herinnerd wenste te worden (212). Jongeling heeft begin jaren vijftig als lid van het GPV-hoofdbestuur met alle macht geprobeerd te verhinderen dat T. Holwerda uit *Buitenpost*, een van de eerste gemeenteraadsleden voor het GPV in den lande, op de kandidatenlijst voor de Tweede Kamer zou komen. Hij had deze man na een heftige correspondentie afgewezen als sollicitant bij zijn krant. Het dossier met de correspondentie gebruikte hij aan de diverse bestuursstafels van het GPV (landelijk en lokaal) als bewijsvoering voor de notoire ongeschiktheid van de man. Dat deed hij niet alleen, maar samen met zijn collega bij de krant, Ger Vink. Het dossier kon ik helaas bij mijn onderzoek niet gebruiken, want dat ontbrak in het verder zo volledige archief van Jongeling dat bij het HDC aan de VU berust. Daarom had ik maar één bron over, een nogal venijnige terugblik van Vink.

Een hele colonne recensenten viel na publicatie op niet mis te verstane wijze over me heen. "In zo'n geval publiceren wij niet", stelde Peter Bergwerff, hoofdredacteur van het *Nederlands Dagblad*, bij de boekpresentatie. "Historisch en religieus onder de maat", aldus de toenmalige hoofdredacteur van *De Reformatie* G.J. van Middelkoop. "De bronnen zijn beperkt en eenzijdig". En: "Wanneer je de geschiedenis van het GPV gaat bezien in termen van machtsstrijd, moet je je afvragen of je goed zit." De historicus G.J. Schutte gaf in het blad *Radix* tegengas: "Er zijn in de geschiedenis belangrijker kwesties afgedaan op grond van minder dan één directe bron. ... Men moet wel bijzonder naïef zijn om te denken dat Jongeling te ver verheven stond boven zulke spelletjes."

"Te laat had Jongeling in de gaten dat het niet netjes was om zijn twee petten ... door elkaar te halen. Hij maakte daar een fout, maar wel een met de beste bedoelingen.¹⁷ Veenhof wijst Vink aan als de kwade genius, die eerst Jongeling voor zijn karretjes spande en later zich tegen hem keerde. Veenhof rekent *rücksichtslos* met de man af: "Berouw is bij Vink maar een vinger lang".⁸ Over respect gesproken!

Ik vind dat Veenhof zwaar in de verdediging is geschoten. Het is heel vreemd dat Jongeling zo wordt vrijgepleit. Ik zeg het maar even met deze termen omdat Veenhof er een kwestie van goed of fout van lijkt te maken. Ik heb daar niks mee: 'machtspolitiek' is voor mij geen abject begrip; blijkbaar is dat wel het geval voor Veenhof en anderen. Hoe dan ook, Jongeling was niet het type om een schoothondje te zijn van een ander. Jongeling wist heel goed wat hij deed. Hij verwarde zijn petten, niet een keer per ongeluk, maar bij herhaling. Daarbij komt dat hij geen afstand nam van wat zijn compaan Ger Vink verder allemaal nog uithaalde. Het is uitstekend dat Veenhof de kwestie verder uitgezocht heeft. Dat levert een duidelijker beeld op van wat er gebeurd is en waarom. Verrijken of bijstellen van historische beelden, zo hoort dat ook te gaan onder historici. Veenhof vindt de terugblik van Vink als bron onbruikbaar. Dat is achteraf praten. Ik wil best toegeven dat een kritischer exegese van deze bron op zijn plaats was geweest, maar om daarmee de enige bron over zo'n dominante kwestie in een partijgeschiedenis ongebruikt te laten, is ondenkbaar.

Ik wil daar nog iets aan toevoegen. Veenhof heeft gelukkig wel gebruik kunnen maken van het dossier-Holwerda en het dossier-Apeldoorn; die berusten namelijk bij het ADC in Kampen. Hij zegt smalend dat 'die historici' die archiefmapjes over het hoofd hebben gezien. Dat is een verdraaiing van de feiten. De waarheid is - en dat heb ik hem vorig jaar uitgebreid per mail verteld - dat die dossiers dankzij mij boven water zijn gekomen, naar aanleiding van de reuring over mijn GPV-artikel in *Vuur en Vlam*. Het is wel aardig te vertellen hoe dat is gegaan. Ik kreeg een telefoontje uit Apeldoorn van iemand die nog oude stukken van wijlen haar vader had; die had decennia

lang niet over Jongeling willen en kunnen praten. Zo kom je als historicus soms op gelukkige wijze aan je materiaal. Jurn de Vries, schoonzoon van Jongeling, heb ik tijdens mijn onderzoek in 1998 de vraag gesteld waar het zoekgeraakte dossier-Holwerda kon zijn. Hij zei toen dat hij geen idee had: "Mijn schoonvader bewaarde alles, ongeordend. Alles is naar het HDC gegaan". Na de publicatie van *Vuur en vlam* belde hij me op. Hij was toch nog eens gaan zoeken bij zijn schoonmoeder op zolder en had het dossier zowaar aangetroffen, onder in een doos met *Snuf de hond*-manuscripten! In tegenstelling tot wat hij tegen Veenhof zegt, lag het dossier dus niet 'gewoon tussen zijn persoonlijke papieren',⁹ want die waren immers in het HDC. Bij mij gaan er dan belletjes rinkelen.

Hier en daar wat heimwee

Geschiedschrijving is een vak, maar het is ook een passie. Veenhof verstaat zijn vak en hij schrijft met passie. Ik hoop dat van mij het zelfde gezegd kan worden; in het label 'debunker' herken ik mij niet. Het laatste woord over Jongeling is niet gezegd, evenmin als over de geschiedenis van het vrijgemaakt-gereformeerde volksdeel. Geschiedenis is een voortgaand debat. Dat gaat soms van au. Zo'n debat heeft ruimte nodig. Die krijg je alleen als je voldoende afstand kunt nemen. Veenhof is daar niet helemaal in geslaagd: hij heeft "hier en daar wat heimwee", en dat is te merken. Ik hoop dat ook de kerkhistorici de ruimte zullen nemen. De ruimte om vanuit de bronnen te bestuderen wat mensen dachten én wat mensen deden, als burgers van het Koninkrijk der hemelen én als burgers van het Koninkrijk der Nederlanden.

Personalia

Chris Sol (1966) studeerde geschiedenis aan de Universiteit van Leiden. Hij publiceerde onder andere over de geschiedenis van de vrijgemaakt-gereformeerden. Hij werkt als communicatieadviseur bij de rijksoverheid.

Noten

- ¹ Herman Veenhof, *Zonder twijfel. Pieter Jongeling (1909-1985). Journalist, politicus en Prins* (Barneveld 2009) 13.
- ² Ibidem, 18.
- ³ Mees te Velde en Hans Werkman (red.), *Vrijgemaakte vreemdelingen. Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakt leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin* (Barneveld 2007) 176.
- ⁴ Ibidem, 200. Cursivering door Chris Sol
- ⁵ Ibidem, 176. Cursivering door Chris Sol
- ⁶ Veenhof, *Zonder twijfel*, 132.
- ⁷ Ibidem, 177.
- ⁸ Ibidem, 181.
- ⁹ Ibidem, 177.

'Volgende week'

Interview met Tweede-Kamerlid Ja

Op een zonnige dag in april reis ik naar Den Haag voor een interview met Jan Schinkelshoek. Sinds 2006 zit hij in de Tweede Kamer, als de nummer elf van het CDA. De 55-jarige politicus heeft nu al een imposante carrière achter de rug. Zo trad hij in 1986 op als campagneleider van Ruud Lubbers ('Laat Lubbers zijn karwei afmaken'), was hij jarenlang hoofdredacteur van de *Haagsche Courant* (1994-2000) en werd hij in 2005 – in dienst van de Rabobank – uitgeroepen tot 'Communicatiemanager van het Jaar', vanwege het reclamepersonage Jochem de Bruijn. Deze fictieve persoon, bedacht door Schinkelshoek, moest Nederland duidelijk maken dat de Rabobank geen saaie boerenleenbank is, maar een betrouwbare en vernieuwende bank. Ook hielp Schinkelshoek minister-president Jan Peter Balkenende de afgelopen jaren om diens beleid aan de man en de vrouw te brengen.

– door Enne Koops –

De CDA'er, die 's zondags de PKN in Scheveningen bezoekt, straalt een authentiek enthousiasme uit. Hij praat honderd-uit over zijn visie op het heden en verleden van de politiek en journalistiek. Daarbij steekt hij zijn opvattingen niet onder stoelen of banken: 'Balkenende? Voor hem heb ik alle waardering. Maar als ik moet kiezen, ga ik voor Lubbers.' Over de partij van Bas van der Vlies zegt hij: 'De koers die de SGP vaart, is een doodlopende weg'. En als het begrip 'confessionele politiek' ter sprake komt, begint Schinkelshoek te doceren: 'Die term veronderstelt binding aan de confessie. Ik kies liever voor de woorden "christelijke politiek".'

Potloodstrepen in de marge

Jan Schinkelshoek werd op 29 oktober 1953 geboren in Cappel aan den IJssel, in een gezin dat iedere zondag twee keer

ga ik Kuyper weer citeren!’

schinkelshoek (CDA)

kerkte bij de Oud Gereformeerde Gemeenten. Zijn grootvader, W. van Dijk, was in dat kerkgenootschap jarenlang predikant en stond onder meer in Capelle, Rijssen en Grafhorst. Zo kon het gebeuren dat Jan Schinkelshoek door zijn eigen grootvader gedoopt werd, in Grafhorst. Aan de andere kant van de IJssel, aan de Pannekoekendijk in Kampen, staat nog steeds een school – de ds. J. Schinkelshoekschool – die vernoemd is naar een andere predikant uit de familie: zijn oom.

Binnen het gezin waarin Schinkelshoek opgroeide, was christelijke politiek een voornaam gespreksonderwerp. “Politiek werd bij ons thuis al jong met de paplepel ingegoten”, antwoordt hij op de vraag wanneer zijn politieke interesse begon. “Ik groeide op in een klassiek orthodox-gereformeerd milieu. Daar stond de drieluik ‘kerk, staat en maatschappij’ centraal. Onuitgesproken gold bij ons thuis het adagium dat je je daarvoor in dit leven verdienstelijk moest maken. Mijn vader – die op een scheepswerf werkte – zat in de kerkenraad, was actief in de schoolvereniging, in de SGP en in de plaatselijke politiek. Door hem raakte ik al jong geïnteresseerd in maatschappelijke kwesties. Dat begon met de lokale politiek in Capelle aan den IJssel. Ik heb nog oude schoolschriftjes aangetroffen – ik was toen 10 of 11 jaar – met krantenknipsels van gemeenteraadsverslagen van Capelle, volgeklad met potloodstrepen in de marge. Uit andere schriftjes blijkt dat ik nauwkeurig de val van het kabinet Cals-Vondeling gevolgd heb, in de ‘Nacht van Schmelzer’. Dat was in 1966, ik was toen net van de lagere school af. Die gebeurtenis boeide me mateloos!”

Enkele reis Apeldoorn-Den Haag

Als jongvolwassene nam hij stap-voor-stap afscheid van het religieuze klimaat waarin hij opgroeide. De vervreemding had deels te maken met het vroege overlijden van zijn vader, in 1970: “Toen ben ik dolend geraakt, ik was zoekende. Ik vroeg me af wat ik nu precies wilde.” Aansluitend op De Driestar, de reformatorische scholenkolos in Gouda, kon Schinkelshoek aan de slag bij het *Reformatorisch Dagblad*. “Precies in die tijd werd het *Reformatorisch Dagblad* opgericht, in 1971. Dat leek me wel wat en op 1 juni 1972 ben ik in Apeldoorn aan de slag gegaan. In lesgeven had ik geen zin; en wat ik anders nog kon doen: ik wist het niet. Maar stukjes schrijven ging me wel goed af. Toen ik bij de krant binnenkwam, zei ik vrijwel meteen: ‘Kan ik geen politiek verslaggever worden?’ Nou, een groot hoongelach! Een jongen van achttien die meteen politiek verslaggever wil worden... ‘Ga eerst maar leren stukjes schrijven’, werd me verteld. Dus toen heb ik enkele versla-



gen geschreven over schaapscheerdersfeesten op de Edese heide en allerlei activiteiten in en rond Barneveld gedaan... Dat vond ik eigenlijk maar niks."

Omdat een collega-journalist zijn biezen pakte, kreeg Schinkelshoek uiteindelijk toch de functie die hij ambieerde. "Op 1 januari 1973 mocht ik naar Den Haag, als parlementair en politiek verslaggever. Dat betekende letterlijk een enkele reis Apeldoorn-Den Haag. Ik ben, bij wijze van spreken, nooit meer in Apeldoorn teruggeweest. Vanaf toen kon ik mijn passie uitleven. Den Uyl, Wiegel, het tijdperk van de politieke polarisatie: ik heb het allemaal van dichtbij meegemaakt."

Lockheed

Het verblijf in Den Haag weekte Schinkelshoek snel los van Apeldoorn. In februari 1975 nam hij ontslag bij het *Reformatorisch Dagblad* en trad in dienst van de *Haagsche Courant*, een neutrale, grote stadskrant. Daar werkte hij acht jaar. "Verslaggever zijn bij een reformatorische krant... dat was mij toch, uiteindelijk, een te beknepen en te bekrompen milieu. Wat ik nodig had was vrijheid! Ik had lucht nodig, zuurstof, en wilde niet gehinderd worden door al te benauwende tradities. Voor de *Haagsche Courant* heb ik jarenlang met veel plezier gewerkt."

In 1976 had Schinkelshoek bij de *Haagsche Courant* een primuur in handen, toen hij vernam dat prins Bernhard steekpenningen van vliegtuigbouwer Lockheed in ontvangst had genomen. De toenmalige hoofdredacteur Hans Hoefnagels weigerde echter het stuk te plaatsen, in verband met de journalistieke basisregel dat 'één bron geen bron is'.¹

"Ligt u nog wel eens wakker van die gemiste kans?", vraag ik hem. Schinkelshoek: "Nee. Ik had gelijk, maar kreeg het niet. Maar ik neem Hoefnagels niets kwalijk. Toen ik later zelf hoofdredacteur van de *Haagsche Courant* was [1994-2000], concludeerde ik dat ik dezelfde beslissing genomen zou hebben. Daarbij: het was natuurlijk ook een zware aantijging tegen een lid van het Koninklijk Huis."

Onder: journalist RD 1972

Links: beëdiging Tweede Kamer 2006



Journalist én politicus

In de recente biografie *Zonder twijfel* zet Herman Veenhof het GPV-boegbeeld Pieter Jongeling neer als iemand die zichzelf eerst als journalist beschouwde en pas daarna als politicus.² Ik wil graag van Schinkelshoek weten hoe hijzelf deze interesses combineert: "Als jongeling was u journalist en pas later in uw carrière werd u politicus. Is deze 'scheiding' in werkelijkheid net zo robuust als uw curriculum vitae suggereert?"

"Nee", antwoordt hij gedecideerd. "Ik zeg altijd: eens een journalist, altijd een journalist. Dat raak je nooit meer kwijt! Ik heb twee grote passies: journalistiek en politiek. De ene keer lag het accent bij mij op de journalistiek, de andere keer op politiek. Beide komen bij mij terug. Ik vind het nog steeds heerlijk om over politieke onderwerpen te schrijven, wat ook blijkt uit mijn weblog op internet.³ Ik schrijf zélf mijn eigen stukjes, analyseer de gebeurtenissen en trek de politieke hoofdlijnen. Een journalistieke achtergrond maakt het werk als politicus ook een stuk makkelijker: ik heb geen voorlichter nodig, ik weet wel iets van presentaties af. Maar het heeft nog meer voordelen. Toen ik als politicus in Den Haag terugkeerde, kwam ik natuurlijk veel oud-collega's tegen. En die schrijven nu over mij."

Confessionele politiek

Het gespreksonderwerp verschuift langzaam van de journalistiek naar de politiek. Ik ben benieuwd hoe de CDA'er denkt over het bedrijven van 'confessionele politiek'.

Schinkelshoek: "Confessionele politiek is een onderwerp dat me zeker bezighoudt. Zelf gebruik ik dat begrip niet zo snel, omdat het binding aan de confessie veronderstelt. Ik kies liever voor de term 'christelijke politiek', al beladen genoeg. Christelijke politiek – ik aarzel nog steeds bij die woorden: is de pretentie niet te hoog? – vind ik een boeiend onderwerp om over na te denken, speciaal de vraag onder welke voorwaarden je dergelijke politiek kunt bedrijven. Die voorwaarden zijn sinds pakweg een eeuw drastisch veranderd in Nederland, door de ontzuiling en de ontkerkelijking. Nederland is niet meer de gedoopte natie die zij toen was. Een nog belangrijker vraag is wat christelijke politiek betekent: wat kun je er mee – vandaag de dag?"



Groen, Kuyper en Niebuhr

'Wie beschouwt u als uw politiek-filosofische inspirators?' Schinkelshoek: "Mijn grote politieke helden zijn Guillaume Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper. In die volgorde. Groen is voor mij een heraut. Ik ben zéér vereerd dat Groens *Ongeloof en revolutie* (1847), in de recente hertaling van Arie Kuyper, aangeboden is aan André Rouvoet, Gerrit Holdijk en aan mij. Bij die boekpresentatie werden we neergezet als 'de drie zonen van Groen'.⁴ Groen heeft erop gewezen dat politiek méér is dan optellen en aftrekken, méér is dan boekhouden; dat het om het achterliggende beginsel gaat. Van hem heb ik geleerd dat je op het Binnenhof een kompas nodig hebt, een leidend beginsel. Anders ben je alleen maar pragmatisch bezig. Daar is niets op tégen, maar daar is zo weinig vóór: je weet dan niet waar je terecht komt."

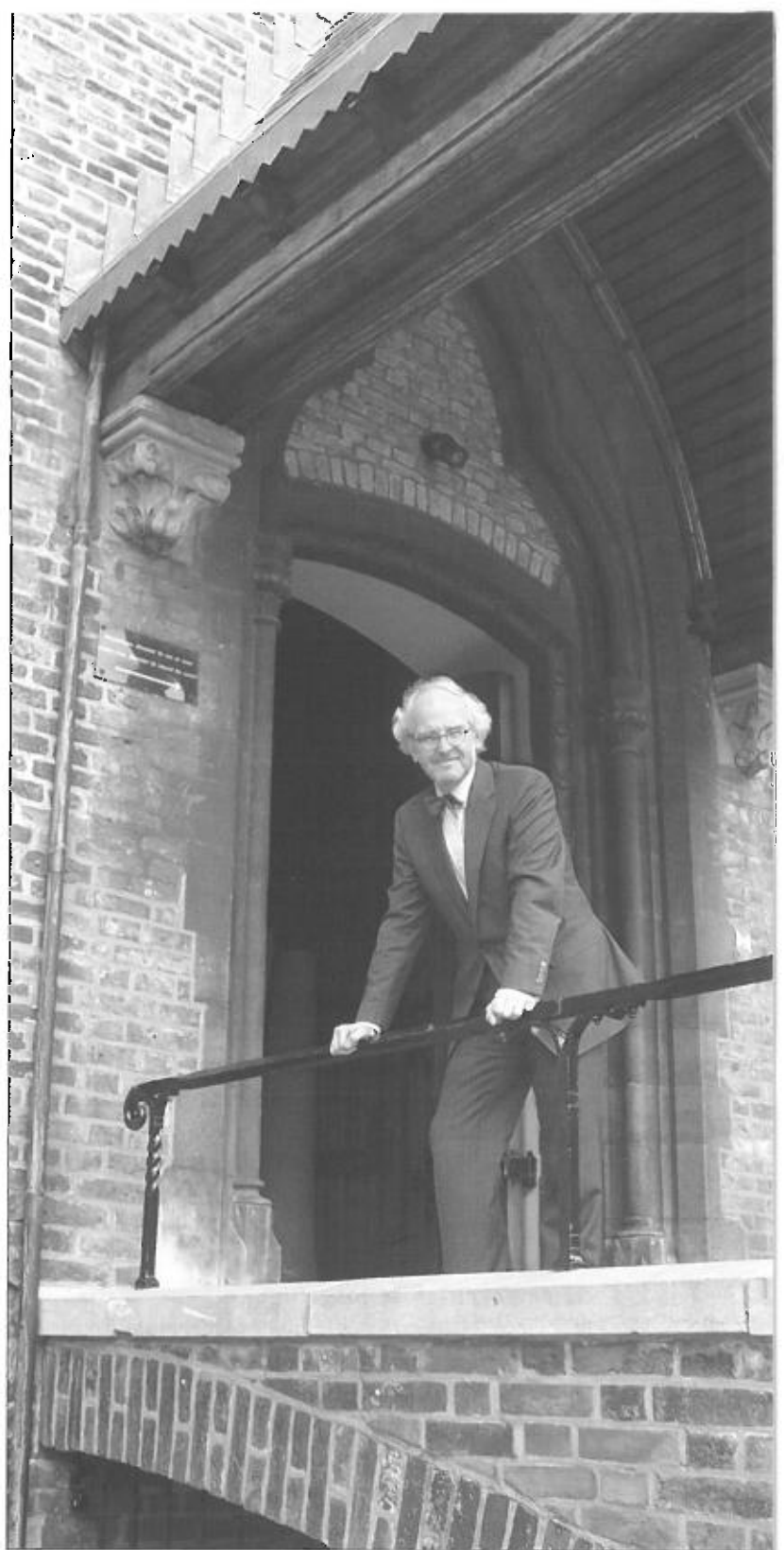
De bewondering voor Groen verschoof later naar Abraham Kuyper. "Dat geldt eigenlijk tot op de dag van vandaag. Hij was voor mij toch de machtige organisator, de man die het

Op het Binnenhof heb je als politicus een kompas nodig, een leidend beginsel. Anders ben je alleen maar pragmatisch bezig. Daar is niets op tégen, maar daar is zo weinig vóór.

voor elkaar kreeg om het volk achter de kiezers, 'de kleine luyden', een stem te geven. Een machtig taalgebruik had hij! Ik citeer Kuyper nog regelmatig in de Kamer," zegt Schinkelshoek. Zijn overslaande stem verradt een moeilijk te temmen enthousiasme: "Volgende week heb ik weer een klein debatje... en dan ga ik Kuyper weer citeren! Van die gebéééééld-houwe zinnen!"

Zichtbaar in zijn element wijst de CDA'er in de richting van de goedgevulde boekenkast achter zijn bureau. Daar staat op grijphoogte een hele rij werken van Groen en Kuyper: *Ongeloof en Revolutie*, de driedelige serie *De Gemeene Gratie* (1901-1905), de Stone-lezingen over *Het Calvinisme* (1898) en verscheidene parlementaire redevoeringen. "In de politieke redevoeringen van Kuyper lees ik nog regelmatig," vervolgt Schinkelshoek. "Kuyper zag er kans in, en dat vind ik knap, om datgene wat Groen herontdekt had weer relevant te maken voor de negentiende eeuw. Kuyper slaagde erin diens gedachtegoed om te vormen tot datgene wat het neocalvinisme is gaan heten. Het neocalvinisme heeft een heleboel nadelen, dat weet ik best. Het was te defensief, naar binnengekeerd. Maar het heeft wél enorm veel betekend voor de herontdekking van wat ik christelijke politiek noem. Van de bezieling van Groen en de organisatiekracht van Kuyper: daarvan kan ik tot op de dag van vandaag warm worden!"

Er is nog een andere denker die Schinkelshoek diepgaand beïnvloed heeft. Dat is de Amerikaanse theoloog Reinhold Niebuhr (1892-1971), de geestelijke vader van het Christian Realism, een christelijk-politieke filosofie die de CDA-politicus als volgt samenvat: "Volgens Niebuhr staat politiek die zich



christelijk wil noemen altijd in het teken van twee dingen: de onvolmaaktheid van de mens door de zonde en de daarbij behorende tekortkomingen plus het weidse perspectief van het evangelie. Er is steeds die ene, onvolmaakte kant: 'het wordt nooit wat'. Maar als je het daarbij laat, als je daarin berust, lijdt dat tot een SGP-achtige lijdzaamheid. Daarom is er nog een andere kant, die van hoop, uitkomst en verlossing. Er zijn grootse perspectieven geopend door de openbaring van Jezus Christus! Dit tweede aspect mag evenmin losraken van het eerste. Dan verwordt het naïef idealisme en denk je het Godsrijk op aarde te kunnen realiseren. En dat loopt uit om een ramp, een hel. In de christelijke politiek erken je het menselijke gebrek, maar altijd gecombineerd met hoop en opti-



Boven: campagneleider bij Lubbers 1986
Onder: Lubbers, Bert de Vries, Schinkelshoek en Brinkman

misme. De visie van Niebuhr maakt aan de ene kant politiek mogelijk, zelfs zinvol. Je kunt hier op aarde best iets realiseren. Maar aan de andere kant voorkomt het dat het politieke perspectief te onbestemd wordt, dat je de realiteit uit het oog verliest. Het houdt het goede midden tussen blind idealisme en zurig cynisme."

Enthousiast: "Ik vindt het ook aardig dat Barack Obama, uitgerekend Obama, op de vraag wie zijn favoriete filosoof is "Niebuhr" antwoordt. Dat is toch wel veelzeggend."

De ontoegankelijke Jongeling

Ik vraag of G.H. Kersten, de 'mini-Kuyper', hem nog op de een of andere manier heeft beïnvloed. In staccato-taal: "Nee, die heeft geen noemenswaardige invloed gehad. Dat milieu was ik inmiddels ontgroeid. Met Kersten kon ik niks." "En de GPV-er Pieter Jongeling", probeer ik, "liep hij niet, net als u, weg met Groen? Heeft u hem nog meegemaakt als verslaggever?" Schinkelshoek: "Ja, toen ik als verslaggever op de tribune zat was Pieter Jongeling lid van de Tweede Kamer. Ik zie hem nòg toornen, ik zie hem nòg tekeer gaan op een hele felle, zeg maar vrijgemaakte toon. Maar Jongeling stond in mijn ogen op een te grote afstand, hij was 'een wereld verder'. Hij was vrijgemaakt, een klassieke vrijgemaakte. Ik vond hem ook een beetje een steile, stijve, ontoegankelijke man, die niet vlot in de omgang was. En ik kwam natuurlijk uit een bevindelijk-gereformeerd milieu en dat was, andersom, ook voor Jongeling een brug te ver. Daarmee kon hij niet goed overweg, merkte ik. Maar we zeiden elkaar wel gedag, alleen was ik natuurlijk zelf nog een 'jongeling', een klein ventje van negentien, twintig jaar. Des te meer contact had ik met de SGP'ers: dominee H.G. Abma, C.N. van Dis (senior en junior) en H. van Rossum."

Aangeraakt door Aantjes

In de jaren zeventig sloot Schinkelshoek zich aan bij de Anti-revolutionaire Partij. Op de vraag welke aantrekkingskracht deze partij op hem had, zegt hij: "Ik was aangeraakt door Willem Aantjes, een Gereformeerde Bonder uit Bleskensgraaf in de Alblasserwaard; hij was afkomstig uit eenzelfde soort milieu als ik. Ik praatte veel met Aantjes in de periode vóór zijn val in 1978.⁵ Van 1973 tot 1978 heb ik hem meegemaakt als fractieleider van de ARP. Aantjes vond mij in die tijd toch wel een curieus typeetje, omdat ik zo'n jongen van het *Reformatorisch Dagblad* was, het klimaat dat hij heel goed kende. Maar we hadden in ieder geval een gemeenschappelijke achtergrond, én we spraken dezelfde taal, zeg maar 'de tale Kanaäns'."

"In die tijd ontstond, op een zekere manier, een..." de motor hapert even, Schinkelshoek moet voor het eerst naar woorden zoeken, "...een moderne manier van politiek bedrijven. Daar was ik zeer gefascineerd door. Heel anders dan ik van huis uit meegekregen had, dat was veel defensiever en naar binnen gekeerd. Maar dit straalde iets uit van optimisme, iets van 'er is hoop voor deze wereld'. Dit was minder lijdzaam, véél actiever en paste heel goed bij de schriftelijke lijn die ik van Groen en Kuyper had meegekregen. Willem Aantjes heeft in dit proces een cruciale rol gespeeld. En zo groeide ik via de ARP mee, richting het CDA."

Het probleem van Lubbers

"In een artikel in het *NRC Handelsblad* van 28 oktober 2006, kort voordat u in de Tweede Kamer kwam, stelde u dat Balkenende nog wel het een en ander van Lubbers kon leren wat campagnevoeren betreft.⁶ We zijn nu tweeënhalve jaar verder. Hoe heeft Balkenende zich volgens u ontwikkeld?"

"Ik heb Lubbers meegemaakt op het toppunt van zijn kunnen, als campagneleider zowel in 1986 als in 1989. Hem heb ik leren kennen als een buitengewoon begaafd politicus. Iemand die vooruitdacht en met evenwichtige, uitgebalanceerde oplossingen kwam. Lubbers had maar één probleem: hij verzong vaak meer oplossingen dan er problemen waren. Voor mij is hij toch een van de beste minister-presidenten van na de Tweede Wereldoorlog, echt een héle grote."

Lubbers had maar één probleem: hij verzong vaak meer oplossingen dan er problemen waren.

"Balkenende werd min of meer per ongeluk minister-president. Door allerlei toevalligheden rolde hij erin, tegen de stroom in. Hij moest zeker in het begin het vak nog leren. Toen heb ik hem aanbevolen om Lubbers als grote voorbeeld te nemen. Inmiddels heeft Balkenende bewezen een buitengewoon goede leerling te zijn. Hij beheerst het vak tot in de puntjes en laat zich niet meer gemakkelijk uitvlakken. Dat blijkt ook wel uit het feit dat *HP/De Tijd* hem recent 'Vader des vaderlands' noemde.⁷ Maar met alle grote waardering die ik voor Balkenende heb: als ik moet kiezen, kies ik voor Lubbers, mijn oude baas."

Als ik Schinkelshoek vraag hoe de samenwerking met de ChristenUnie verloopt, antwoordt hij: "Met de collega's van de ChristenUnie valt heel goed samen te werken, zo blijkt in de praktijk. Met name op het terrein van Binnenlandse Zaken heb ik goede contacten met Ed Anker, een heel prettige en constructieve man.⁸ Natuurlijk zijn we het niet altijd eens, anders zaten we niet in twee partijen. Wat ik echter waardeer in de ChristenUnie is dat ook zij ernst wil maken met de kernboodschap: actuele, christelijke politiek bedrijven. Wat het vertrekpunt betreft: we staan op dezelfde *common ground*."

De CDA'er weet dat er vleugels binnen de ChristenUnie zijn. Dat is een gevolg van de fusie van RPF en GPV in 2000, maar vooral ook van evangelicale invloeden: "Ik zie inderdaad dat er stromingen bestaan in de ChristenUnie: er is een klassiek-gereformeerde en een evangelicale lijn. Zelf voel ik me meer aangetrokken tot de klassiek-gereformeerde vleugel, zeg maar die van het *type*-Jongeling. De radicalere evangelische vleugel, die erg links is, komt héél sterk op. Maar ik wil geen keurmeester zijn van wat zich afspeelt in de ChristenUnie."

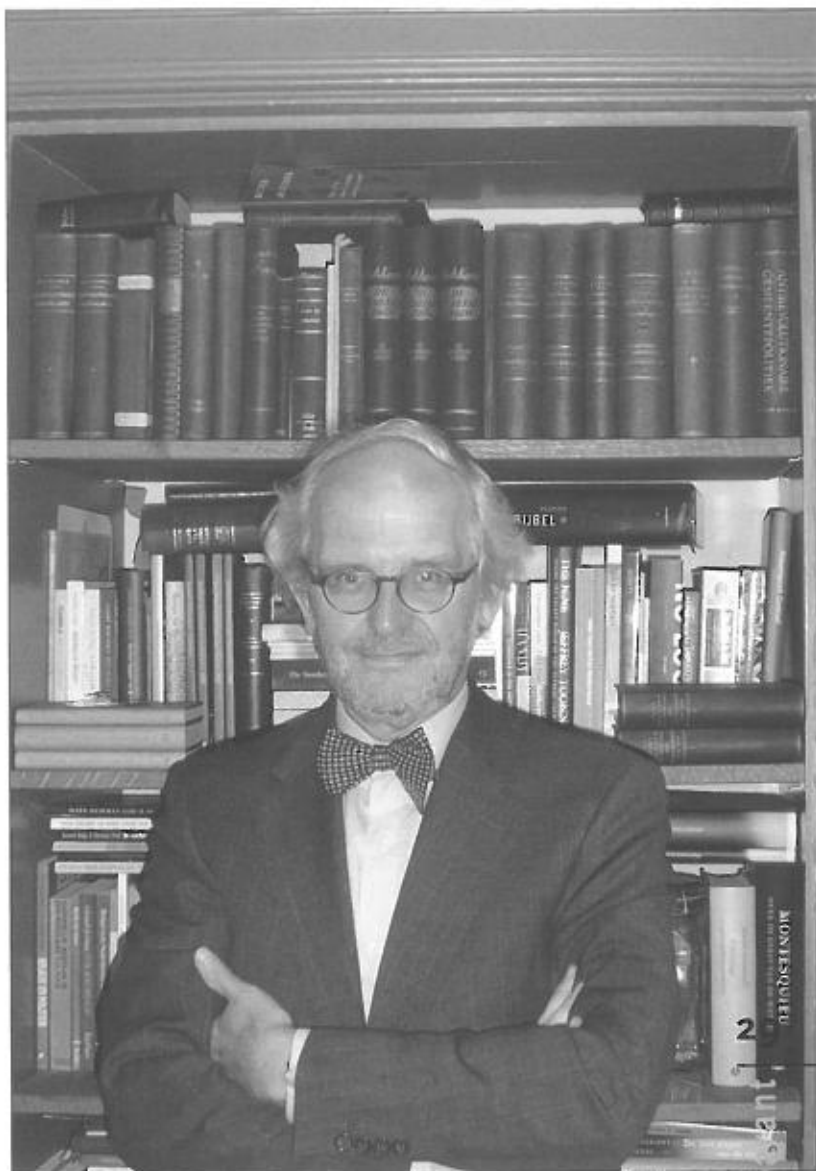
Verwacht Schinkelshoek dat de ChristenUnie in hetzelfde politieke vaarwater terecht zal komen als het CDA? "Wat me opvalt," reageert hij, "is dat je de ChristenUnie dat ziet doen wat zij nog niet zo lang geleden het CDA verweet. Misschien maakt de partij met vertraging eenzelfde soort ontwikkeling door als de christendemocratie..."

"Ook bij de SGP is beweging zichtbaar. Maar van die partij heb ik afstand genomen. De koers die de SGP vaart is, het spijt me dat ik het moet zeggen, voor mij een doodlopende koers. Ik vind, en dat ontbreekt bij de SGP, dat elke generatie in haar eigen tijd en op haar manier een antwoord moet formuleren op de oproep uit het Evangelie. Tegelijk respecteer ik de partij wel, een solide factor in land en parlement. Bas van der Vlies is – naast CDA-fractievoorzitter Pieter van Geel en collega Annie Schreijer (die in het Haagse jargon 'Miss Twente' heet) – één van de Kamerleden voor wie ik het meeste respect heb. Ik bewonder zijn uitgebalanceerde en principiële visie. Hij is een gepassioneerde man, een geroepene, en dat al 25 jaar achter elkaar."

Verwijdering door verwildering

Het inspirerende gesprek met Schinkelshoek nadert zijn einde. Ik rond af met de vraag of hij vindt dat Geert Wilders en zijn PVV-fractie de grens van het parlementaire fatsoen hebben overschreden, toen zij zich op 26 maart jongstleden vrijwillig uit de Tweede Kamer verwijderden.

"Ja, absoluut! Als je het mij vraagt was het een ingestudeerde act, waarbij Pieter van Geel het mikpunt was. Ik vind de actie-Wilders fout, principieel fout, omdat een democraat nooit het democratische debat verlaat. In de Tweede Kamer ga je desnoods strijdend ten onder, want dat is het toernooiveld van de democratie dat we met elkaar gecreëerd hebben. Daar ga je niet letterlijk, maar verbáál met elkaar op de vuist. Ik vind ook echt dat hij de kiezers niet serieus neemt. Deze daad was een belediging voor de kiezers..."



...Het was net of ik op die mooie aprildag geluisterd had naar Abraham Kuyper, de reeds lang heengegane journalist, politicus en volksorator. Diens gedachtegoed is in elk geval nog springlevend...

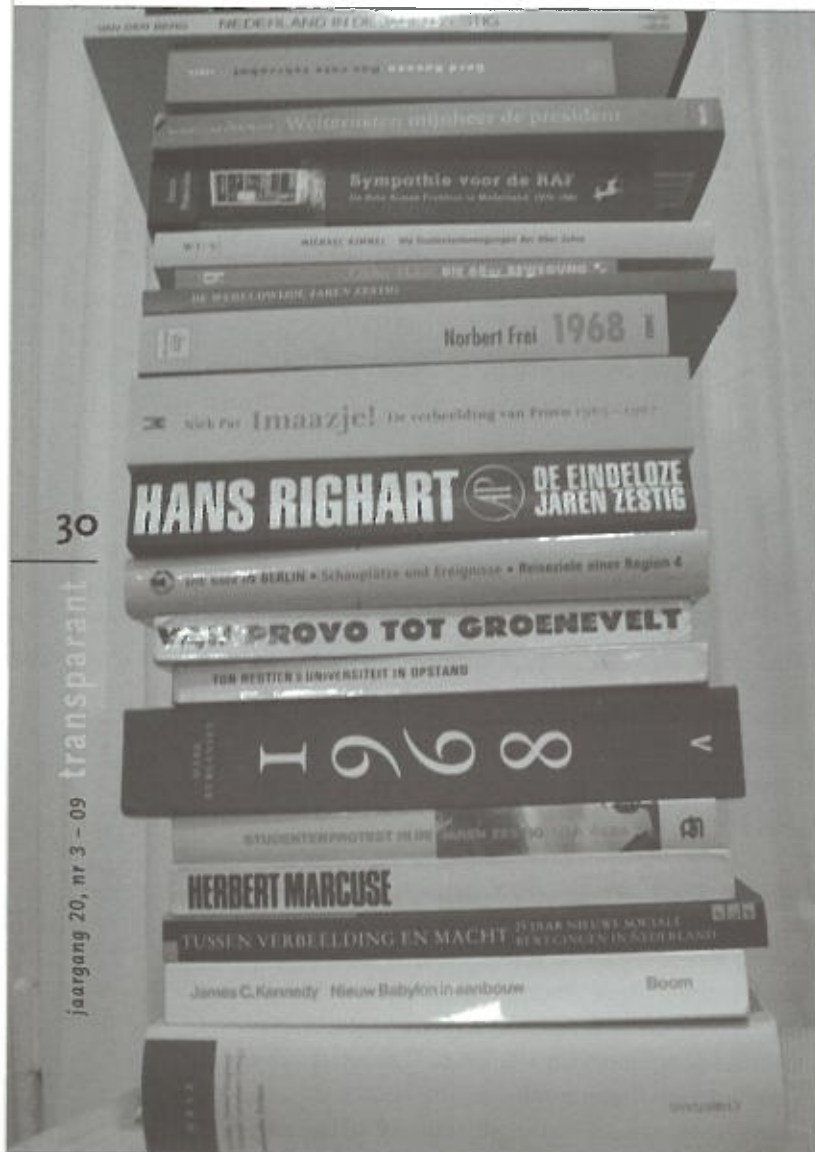
Personalía

Enne Koops is (web)redacteur van *Transparant*. Hij is bezig met de afronding van een proefschrift getiteld "Een dynamische emigratiecultuur? De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)", waarop hij eind 2009 of begin 2010 aan de Theologische Universiteit Kampen (Broederweg) hoopt te promoveren.

Noten

- ¹ 'Communicatietalent moet beleid Balkenende aan de man brengen', in: *De Volkskrant* (16 augustus 2006).
- ² Herman Veenhof, *Zonder twijfel. Pieter Jongeling (1909-1985). Journalist, politicus en Prins* (Barneveld 2009) 16, 212.
- ³ <http://schinkelshoek.cda.nl/weblog.aspx>
- ⁴ De boekpresentatie vond plaats op 9 december 2008. Zie: <http://www.nd.nl/artikelen/2008/december/09/andre-jan-en-gerrit-zijn-geen-zonen-van-groen>
- ⁵ Op 6 november 1978 verscheen RIOD-directeur Lou de Jong op televisie en deed in een speciaal belegde persconferentie een boekje open over Aantjes' oorlogsverieden.
- ⁶ 'Balkenende wordt wel heel erg op troon gezet', in: *NRC Handelsblad* (28 oktober 2006).
- ⁷ Frans van Deijl, 'Vader des Vaderlands', in: *HP/De Tijd* (27 februari 2009).
- ⁸ <http://www.edanker.nl>

De jaren zestig in zwart-wit?



— door Peter van Dam —

De geschiedenis van 'de jaren zestig' heeft zich de afgelopen jaren in een ruime belangstelling kunnen verheugen. Deze aandacht is deels aan de commerciële waarde van dit tijdperk toe te schrijven: De 'sixties' verkopen. Maar daarnaast is er voor die interesse ook een minder cynische verklaring. Juist in deze periode lijken veel veranderingen in gang te zijn gezet, waarvan in de huidige maatschappij nog altijd de gevolgen zichtbaar zijn. Een goed begrip van wat er in deze jaren is veranderd, is dus dringend nodig om onze eigen tijd te kunnen duiden.

Subjectief

Tijdgenoten en historici hebben in de afgelopen veertig jaar echter de nodige moeite gehad om tot een afgewogen oordeel over de jaren zestig te komen. Deze moeite is te herleiden tot het probleem, dat we hier met 'hete geschiedenis' (Chris Lorenz) van doen hebben. Sterker dan bijvoorbeeld in de geschiedschrijving over de klassieke oudheid of de middeleeuwen, zijn de posities die in het debat over de jaren zestig worden ingenomen gekoppeld aan hedendaagse maatschappelijke plaatsbepalingen. Als gevolg daarvan zijn veel bijdrages aan dit debat sterk gekleurd door opvattingen, die niet tot de geschiedschrijving over de periode zelf te herleiden zijn. De drang om eigentijdse posities te onderbouwen, wint het in menig geval van de plicht om tot een afgewogen historisch oordeel te komen, waarbij visie en historisch vakmanschap elkaar in evenwicht zouden moeten houden.

Iets dergelijks lijkt ook aan de hand met de bijdrages van Klink en Schuurman over de jaren zestig in *Transparent* 4-2008. De periode wordt in deze artikelen grotendeels gereduceerd tot een ééndimensionaal vijandbeeld. In plaats van een veelkleurig historisch tableau verschijnt een schets in zwart-wit. Tegen de zo geschilderde achtergrond profileren de auteurs hun oprechte bezorgdheid over eigentijdse problemen. Daarmee doen ze echter de geschiedschrijving over de jaren zestig tekort.

Verklaringen voor de jaren zestig

Al tijdens de jaren zestig zelf deden de meest uiteenlopende verklaringen de ronde voor wat tijdgenoten om zich heen za-



gen gebeuren. Sindsdien zijn deze verklaringen verder onderbouwd. Grofweg kunnen ze in vijf groepen worden ingedeeld. In de eerste plaats is vaak gewezen op de rol van de media. De studentenonrusten in Duitsland verklaarde men als een tegenreactie op de grote macht van de conservatieve media. Meer genuanceerd heeft men, vooral onder de indruk van het wereldwijde karakter van de gebeurtenissen in deze periode, op de media gewezen als oorzaak voor de globale distributie van ideeën en actievormen. In zijn laatste, niet voltooide, werk over de jaren zestig (*De wereldwijde jaren zestig*) heeft de Nederlandse historicus Hans Righart hierop met nadruk gewezen. Bijvoorbeeld wat betreft het onderzoek naar de verbreiding van protestvormen en naar het internationale karakter van de jaren zestig hebben zulke verklaringen inderdaad hout gesneden.

Daarnaast is het generatiemodel als verklaring voor de veranderingen in de jaren zestig populair. Sociologen als Ronald Inglehart verklaren de spanning in deze periode vanuit veranderende waardepatronen. Bekend is Ingleharts duiding van deze verschuiving als een overgang van materiële naar post-materiële waarden. Het laatste waardepatroon zou vooral onder de naoorlogse generatie veel aanhang hebben gevonden. In navolging van zulke ideeën koos de al genoemde Hans Righart in zijn bekendste werk over de jaren zestig een 'dubbele generatiecrisis' als uitgangspunt. Hij veronderstelde dat in de jaren zestig een vooroorlogse en een naoorlogse generatie met sterk van elkaar verschillende culturele identiteiten op elkaar botsten. Van een 'dubbele crisis' was sprake, omdat beide generaties zelf ook nog eens bijzonder onzeker waren

als gevolg van de rasante technische vooruitgang die ze mee-maakten.

Het staat vast dat er aanzienlijke verschillen in de mentale landkaart van de vooroorlogse en de naoorlogse generatie bestaan. Deze verschillen kunnen echter moeilijk als prima causa van de jaren zestig gelden, te meer daar deze langzame verschuivingen niet kunnen verklaren waarom juist de tweede helft van de jaren zestig zo onrustig verliepen. Met behulp van het generatiemodel kan bijvoorbeeld ook niet verklaard worden waarom in Nederland belangrijke vertegen-

Zo houden voor- en tegenstanders het beeld van de jaren zestig als een bedreigende of juist bevrijdende 'revolutie' in stand.

woordigers van de vooroorlogse generatie in de jaren zestig plotseling actief aan het veranderen sloegen, zoals de historicus James Kennedy overtuigend heeft beschreven.

Een derde groep verklaringen probeert de jaren zestig vanuit een politiek perspectief te duiden. Tijdgenoten zochten de oorzaak van de maatschappelijke onrust onder andere in het mogelijk onbevredigend functioneren van de Westerse democratieën. Verschillende maatschappelijke groeperingen zouden onrust zaaien, omdat ze zich door het politieke systeem tekortgedaan voelden. Vanuit dit politieke perspectief zijn naderhand genuanceerde verklaringen opgesteld, zoals vooral Jan Willem Duyvendak en Ruud Koopmans voor de Neder-



landse geschiedenis hebben gedaan. Latente maatschappelijke conflicten zouden al naar gelang de 'political opportunity structure' tot uitbarsting komen. Was bijvoorbeeld een groot deel van de maatschappelijke conflicten op een bepaald moment gepacificeerd en waren elites onzeker over de te volgen politieke koers, dan was de kans groot dat nieuwe conflicten gezocht en gethematiseerd zouden worden. Als analytisch kader voor de politieke ontwikkeling in de tweede helft van de jaren zestig is dit model bijzonder bruikbaar: de opkomst van partijen als D'66 laat zich er goed in

vangen. Voor culturele, mentale en religieuze verschuivingen, net als voor gevallen van continuïteit, is het echter veel minder bruikbaar.

Recentelijk heeft een vierde groep historici op sociaal-economische factoren gewezen, die van grote invloed zijn geweest op de geschiedenis van de jaren zestig. Op deze factoren heeft bijvoorbeeld de Duitse historicus Detlef Siegfried, zonder overigens op een eenzijdige verklaring terug te vallen, in zijn onderzoek naar de Westduitse jeugdcultuur in de jaren zestig overtuigend de aandacht gevestigd. De toegenomen welvaart en de financiële onafhankelijkheid op jonge leeftijd leidden tot een zelfbewustere opstelling van verschillende bevolkingsgroepen in de jaren zestig. De koopkracht onder jongeren leidde tot de opkomst van een eigen jeugdcultuur, die zich tegen de cultuur van oudere generaties afzette. Daarnaast was de maatschappelijke consensus, die voor de wederopbouw na de Tweede Wereldoorlog nodig was geweest, niet langer een vereiste. Zo leidden sociaal-economische ontwikkelingen tot een situatie waarin conflicten aangescherpt werden en bovendien verschillende bevolkingsgroepen er niet voor terugdeinsden deze publiekelijk te thematiseren. Echter, welke conflicten gethematiseerd worden kan vanuit dit kader nauwelijks worden verklaard.

Ten laatste zijn ook vanuit de intellectuele geschiedschrijving pogingen ondernomen om 'de jaren zestig' te verklaren. In zulke verklaringen wordt veel nadruk gelegd op filosofische (en theologische) ideeën die in deze tijd in zwang waren. In Nederland is vooral het werk van James Kennedy over de mentaliteit van de Nederlandse elite in de jaren zestig in dit verband bekend. Nog pregnanter wordt de nadruk op de intellectuele geschiedenis gelegd door de Duitse historica Ingrid Gilcher-Holtey in haar beschrijving van de internationale studentenbeweging. Het belang van de ideeën die onder de maatschappelijke elite gangbaar zijn, mag niet worden onderschat. Ze vormen het kader van waaruit invloedrijke beslissingen worden genomen. Overschatting van dit perspectief is echter net zo min raadzaam. De verleiding om de jaren

zestig vanuit nieuwe filosofische ideeën te verklaren hebben veel historici niet kunnen weerstaan, te meer omdat prominente 'opstandelingen' vaak met zulke filosofische ideeën ketteerden. Maar deze 'opstandelingen' waren nauwelijks representatief voor de jaren zestig: de studentenbeweging heeft bijvoorbeeld nooit een noemenswaardige aanhang kunnen mobiliseren. Een beschrijving van de duidingsschemata van maatschappelijke elites verklaart noch de ontwikkelingen in de sociale geschiedenis, noch die in het economische domein.

'Sixties-bashing'

Het moge duidelijk zijn, dat geen van deze vijf verklaringmodellen 'de jaren zestig' op zichzelf kan verklaren. De meeste hier genoemde historici hebben zich dan ook bewust op een verklaringmodel geconcentreerd, zonder de andere verklaringen uit te sluiten. Een eenzijdige verklaring voor de jaren zestig valt, zeker gezien de vele verschillende ladingen die dit etiket dekt, ook niet te verwachten. Noch de vele gevallen van verandering, noch continuïteiten in dit tijdvak kunnen tot één oorzaak worden herleid. Ieder van deze verklaringen verklaart een deel. Alleen een afgewogen combinatie kan alle verschillende gebeurtenissen verklaren. Een poging om het hele tijdperk vanuit één van deze vijf modellen te verklaren, is echter verleidelijk. Zo'n verklaring is voor de his-

Om mythevorming te vermijden is gedegen historisch onderzoek nodig, dat zich niet te zeer door vooraf gevormde meningen laat leiden.

toricus makkelijker te presenteren en voor het publiek beter te volgen. Voor die voordelen wordt echter de prijs van een vertekend beeld betaald. De artikelen van Klink en Schuurman vallen voor deze verleiding. Beide beschrijven de jaren zestig vooral als een tijdperk van intellectuele veranderingen, en reduceren daar vervolgens 'de jaren zestig' toe. Maar het blijft in beide artikelen niet bij dit teruggrijpen op slechts één verklaringmodel. Immers, een dergelijk model biedt historici slechts een analytisch kader, maar geen waardeoordeel. Classificaties als Klinks plastische omschrijving van de Nederlandse jeugd na de jaren zestig als 'schapen zonder herder' of Schuurmans karakterisering van een maatschappij in onbalans als gevolg van 'het aanhoudende verzet tegen traditie, gezag en waardebinding' geven een duidelijke indicatie van het waardeoordeel van de auteurs over deze periode. De jaren zestig worden voorgesteld als de zondeval van de Nederlandse maatschappij.

Met dit toeschrijven van negatieve gevolgen aan de jaren zestig bevinden de auteurs zich in goed gezelschap. Allerlei problemen in de huidige maatschappij zijn in de loop der jaren aan veranderingen in dit tijdvak toegeschreven. In de Verenigde Staten heeft men zelfs een begrip voor deze vorm van terugblikken gemunt: 'Sixties-bashing'. Kenmerkend voor

zulke schuldtoewijzingen is dat steeds meer zaken aan de periode worden toegeschreven, die daar echter in feite niet toe herleid kunnen worden. Zo zijn de abortusdemonstraties waarop in de bijdrage van Schuurman wordt gewezen vooral een fenomeen van de jaren 1970. De invloed van Karl Barth in het Nederlands protestantisme, waar Klink over schrijft, is daarentegen zeker vanaf 1945 overduidelijk.

Het omgekeerde blijkt ook te gebeuren: voor sommigen blijven de jaren zestig de periode waarin de door hen hooggevaardeerde vrijheden die Nederland zouden kenmerken ten tonele verschenen. Ironisch genoeg blazen op die manier zowel nostalgische terugblikken als kritische beschouwingen de jaren zestig op tot soms welhaast mythische proporties. Zo houden voor- en tegenstanders het beeld van de jaren zestig als een bedreigende of juist bevrijdende 'revolutie' in stand. Geen van beide partijen heeft daarbij veel oog voor de continuïteit en de ambivalente ontwikkelingen in de geschiedenis van de Nederlandse maatschappij sinds 1945. 'De jaren zestig' waren immers de tijd waarin alles 'anders' (lees: 'beter' of 'slechter') werd? Evenmin is er vanuit dit zwart-wit-denken aandacht voor nieuwe vormen van christelijk maatschappelijk engagement sinds deze periode: voor- en tegenstanders zijn het er wel over eens dat het christendom als verliezer van deze 'revolutie' uit de strijd kwam.

De jaren zestig in beeld

Maar is het dan zo erg wanneer men terugblikkend bepaalde zaken meer aandacht geeft dan anderen? Natuurlijk niet, een historisch verhaal kan niet worden verteld zonder selectie. Maar aan deze keuzes zijn in de kring van historici wel grenzen gesteld. Wanneer historici de werkelijkheid geweld aan doen om hun verhaal te kunnen vertellen, dan wordt een kritische grens overschreden. De regels van het vak verbieden het historici bijvoorbeeld om bronnenmateriaal simpelweg te negeren, wanneer dat materiaal hun verhaal in twijfel trekt. Geschiedenis vindt niet in een sterk vereenvoudigd zwart-wit denken haar vorm, maar veeleer in het herkennen, ordenen en beschrijven van de ambivalentie die historische gebeurtenissen vaak omgeeft.

Van sterke vereenvoudiging is in feite al sprake, wanneer men 'de jaren zestig' alleen maar vanuit de intellectuele geschiedenis probeert te verklaren. Een stap verder gaat Klink, wanneer hij geen enkel begrip toont voor linkse theologen in deze jaren. Hun opstelling wordt pas begrijpelijk wanneer we hun oprechte zorg over misstanden in de wereld en de plaats van hun eigen kerk daarin onderkennen. Ook de door Klink verfoeide 'verwereldlijking van het evangelie' wortelde in de dringende vraag, wat het Evangelie christenen vandaag de dag te zeggen heeft. Iedere christen zoekt een antwoord op deze vraag, en Klink geeft ongetwijfeld een ander antwoord dan deze theologen. Maar is het daarom zinvol medechristenen te verwijten 'aan de verkeerde kant van het front' te hebben gestreden?

Met zulke vereenvoudigingen doet men niet alleen betrokkenen onrecht. Bovenal maakt dergelijke geschiedschrijving het moeilijker, niet makkelijker de geschiedenis te begrijpen.

Belangrijke elementen van de geschiedenis van deze decade – bijvoorbeeld de vele gevallen van historische continuïteit, net als pogingen tot vernieuwing vanuit christelijke tradities – raken vanuit dit perspectief immers buiten het beeld? Zo bewijzen eenzijdige beschrijvingen van de jaren zestig de geschiedschrijving en haar doel, een beter begrip van de geschiedenis te verkrijgen, een slechte dienst. Juist historici zouden zich geroepen moeten voelen historische argumentaties die het met de historische werkelijkheid niet al te nauw nemen te ontzenuwen. Normaal gesproken doet historisch onderzoek er goed aan een brug naar het heden te slaan. Schiet men daarin echter zo ver door, dat het doen van zorgvuldig historisch onderzoek ondergeschikt wordt gemaakt aan het eigentijdse standpunt dat onderbouwd moet worden, dan is dat voor historici een brug te ver.

De geschiedschrijving over de jaren zestig is niet gebaat bij het mythologiseren van deze decade. Om mythevorming te vermijden is gedegen historisch onderzoek nodig, dat zich niet te zeer door vooraf gevormde meningen laat leiden. Veeleer is het zaak heldere vraagstellingen te formuleren. Vervolgens kan men dan bezien welke verklaringen bij het beantwoorden van deze vraagstelling van dienst kunnen zijn. Vanuit een afgewogen beeld over de geschiedenis van de jaren zestig, waarbij alle vijf genoemde verklaringsmodellen een rol zullen spelen, is het vervolgens zinvol een moreel oordeel te vellen. En vermoedelijk levert dat oordeel na een dergelijke analyse geen zwart-wit beeld meer op.

Personalia

Peter van Dam studeerde geschiedenis in Amsterdam en Münster. Momenteel schrijft hij in de onderzoeksgroep 'Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse' in Münster een proefschrift over de verhouding van religie en civil society in Duitsland en Nederland aan de hand van de geschiedenis van de arbeidersbeweging.

Literatuur

- Duyvendak, Jan Willem (red.), *Tussen verbeelding en macht. 25 jaar nieuwe sociale bewegingen in Nederland* (Amsterdam 1992).
- Gilcher-Holtey, Ingrid, *Die 68er Bewegung. Deutschland – Westeuropa – USA* (München 2001).
- Inglehart, Ronald, *The silent revolution. Changing values and political styles among Western publics* (Princeton 1977).
- Kennedy, James C., *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995).
- Lorenz, Chris, 'Hete geschiedenis'. Over de temperatuur van de contemporaine Duitse geschiedenis' in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 120 (2007) 1, 4-19.
- Righart, Hans, *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict* (Amsterdam 1995).
- Righart, Hans, *De wereldwijde jaren zestig. Groot-Brittannië, Nederland, de Verenigde Staten* (Utrecht 2004).
- Siegfried, Detlef, *Time is on my side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre* (Göttingen 2006).

De 'roomsen' als houthakkers

Katholieken in de RPF en ChristenUnie (1975-2000)

Nergens in Nederland heeft sinds de jaren zestig de secularisatie zo hard toegeslagen als onder de rooms-katholieken. De kleine groep orthodox gelovige katholieken die overbleef, heeft geprobeerd zich politiek te verenigen, maar tot op heden zonder blijvend succes. De politieke standpunten van deze groep kwamen grotendeels overeen met die van 'klein-christelijk': het GPV, de RPF en de SGP. De ChristenUnie trekt de laatste tien jaar een groeiende groep orthodoxe katholieken aan. Sinds maart 2009 is er binnen die partij, in navolging van de Werkgroep Evangelischen, zelfs een Adviesgroep Katholieken. Is er ruimte voor katholieken bij deze door-en-door protestantse partij? Die vraag wil ik in dit artikel beantwoorden aan de hand van het ledenbeleid van de RPF vanaf haar oprichting in 1975 tot het ontstaan van de ChristenUnie in 2000.

– door Remco van Mulligen –

Drie Formulieren van Enigheid

Het GPV werd in 1948 opgericht en liet in de praktijk vrijwel alleen maar gereformeerd-vrijgemaakten toe. Pas in 1993 werd het ledenbeleid van het GPV enigszins versoepeld. De RPF was net als de SGP vanaf haar oprichting interkerkelijk. De partij kende twee grote stromingen, één die op het GPV georiënteerd was en relatief veel waarde hechtte aan de Drie Formulieren van Enigheid, en één die juist de ARP tot voorbeeld nam en politieke standpunten belangrijker vond dan een exclusieve grondslag. Als compromis tussen deze twee bloedgroepen kreeg de RPF een grondslag waarin de Drie Formulieren wel werden genoemd, maar op zo'n manier dat er ruimte bleef voor diverse interpretaties: 'de RPF aanvaardt als enige norm voor haar politieke denken en handelen het onfeilbare en gezaghebbende Woord van God zoals ten aanzien daarvan ook beleden wordt in de Drie Formulieren van Enigheid.'¹

Sommigen meenden dat door alleen al de vermelding van de Drie Formulieren in de grondslag de RPF een partij was voor alleen gereformeerde en hervormde christenen. Anderen konden met evenveel recht beweren dat de Formulieren in de grondslag functioneerden voor zover zij iets te melden hadden over het gezag van de Schrift en de overheid. Voor die laatste groep bestonden er geen principiële bezwaren tegen de toelating van bijvoorbeeld evangelischen tot de RPF. Die fragmenten in de Drie Formulieren die de 'dopersen' afkeurden, gingen immers niet over de Schrift of de overheid en konden dus genegeerd worden. Vooral na het aanstellen van de EO-journalist Meindert Leerling als lijsttrekker in 1980 werden steeds meer evangelischen lid van de RPF.

De KVP als bron van alle kwaad

In de ruime interpretatie was de grondslag jegens de katholieken in principe even tolerant als jegens evangelischen. Toch zag men in de katholieken geen doelgroep. Een belangrijke reden hiervoor lag in het harde verwijt dat de RPF al vanaf haar oprichting in 1975 maakte tegen de KVP. De KVP werd verantwoordelijk gehouden voor het zwakke christelijke profiel van het CDA. De katholieken zouden hun protestantse broeders van de ARP en CHU naar de vrijzinnigheid getrokken hebben. Hoewel ook bij de twee confessionele CDA-partners tendenzen van 'verlinksing' en verwatering van de christelijke beginselen duidelijk aanwezig waren, schuilt in dit verwijt een kern van waarheid, aangezien het proces van secularisatie bij de KVP het verst gevorderd was. Door de RPF werden de katholieke zuilorganisaties (zoals de KRO, de KVP en de KUN) aangehaald als voorbeelden van hoe het niet moest.²

In de jaren tachtig bleef deze vereenzelviging van katholicisme met vrijzinnigheid gehandhaafd. André Rouvoet 'werd toch wel aan het denken gezet' toen hij in het Kiezersonderzoek 1986 las dat eenderde van de CDA-aanhang bestond uit randkerkelijke katholieken die geloof en politiek liefst van elkaar wilden loskoppelen.³ Meindert Leerling kreeg het verwijt van 'papenhaat' naar zijn hoofd geslingerd toen hij in 1988 beweerde dat het CDA een door katholieken gedomineerde 'opgetuigde KVP' was geworden. "Het roomskatholieke stempel maakt de CDA-politiek horizontalistisch, oppervlakkig en niet te rechtvaardigen optimistisch over de mens en zijn toekomst." Senator Egbert Schuurman moest er vervolgens aan te pas komen om Leerling vrij te pleiten van papenhaat.⁴

Behalve kritiek op de secularisatie in katholieke kringen, was er ook kritiek op het katholieke denken over de rol van de overheid, ook wel bekend als de subsidiariteitsgedachte. Hier-

n waterputters voor het RPF



RPF-kamerleden Meindert Leerling en Aad Wagenaar

bij werden, aldus RPF-senator Schuurman, staat en kerk ten onrechte gezien als hoogste autoriteit op natuurlijk respectievelijk geestelijk gebied. Enerzijds had de overheid teveel macht gekregen over de andere segmenten van de maatschappij (school, gezin, verenigingsleven) en anderzijds had de katholieke visie dat de centrale overheid zo veel mogelijk moest delegeren naar lagere overheden en andere organen ervoor gezorgd dat de overheid in Nederland haar belangrijkste functies, het verzorgen van publieke gerechtigheid en het beschermen van de zwakkeren, niet meer goed vervulde. De RPF hield dus de katholieken voor een groot deel verantwoordelijk voor het in haar ogen falende overheidsbeleid.⁵

Niet alleen de overheid, ook de kerk hield zich niet aan haar taak. De politieke betrokkenheid van de katholieke kerk en de paus was de RPF een doorn in het oog, wat zich onder andere uitte in de bewuste afwezigheid van de SCP-, RPF- en GPV-fractie bij het bezoek van de paus aan het Europees Parlement in 1988: "Door de paus in het EP officieel te laten

optreden, erkende het Parlement indirect de pretentie van de R.K.-kerkleider, de plaatsbekleder van Christus op aarde te zijn en als zodanig ook met het hoogste gezag in wereldlijke zaken bekleed te zijn." Schuurman zag een tweede probleem

'Europa' was vooral een katholiek project en het kritiekloos accepteren van de hogere Europese overheid was in de ogen van de RPF een gevolg van het subsidiariteitsdenken.

met het superieur stellen van de kerk over de overheid: als de kerk, zoals in Nederland, wegvalt als macht, is de overheid feitelijk een ongecontroleerde macht.⁶

Derde kritiekpunt was de 'civil religion' waarop onder andere de katholieke premier Ruud Lubbers de nadruk legde. Dit was een poging humanisme en christendom te verenigen. Vol-



gens Schuurman bracht het de Franse Revolutie binnen in het christendom en ontkende de civil religion de soevereiniteit van God.

Een laatste wrijfpunt op inhoudelijk gebied lag in de afkeer die de RPF koesterde jegens de Europese Gemeenschap. De Nederlandse staat stond te veel bevoegdheden af aan Europese instituties. 'Europa' was vooral een katholiek project en het kritiekloos accepteren van de hogere Europese overheid was in de ogen van de RPF een gevolg van het subsidiariteitsdenken.

Hoezeer het verkiezingsprogramma van Klaas Beukers conservatief-katholieke Rooms Katholieke Partij Nederland (van 1972 tot 1977 vertegenwoordigd in de Kamer) overeenstemde met de plannen die de RPF in diezelfde tijd ontwikkelde, men was en bleef er vast van overtuigd dat het katholieke denken onverenigbaar was met de antirevolutionaire beginselen waar de RPF zich op baseerde.

De RPF en de evangelischen

Over evangelische, baptistische en charismatische christenen voerde de RPF begin jaren tachtig een felle discussie. Evangelische stromingen hadden geen lange politieke traditie zoals de neocalvinisten en katholieken die wel hadden. Politiek werd door velen van hen benaderd vanuit het principe dat 'bijbelgetrouwheid' het enige leidende criterium was. Dat bracht veel orthodoxe evangelischen bij de RPF, waar men vervolgens debatteerde over de vraag in hoeverre de nieuwe doelgroep als reformatorisch beschouwd kon worden.

Het was vooral het 'dynamische' en 'getuigende' gezicht dat Leerling de RPF gaf, dat evangelischen aantrok. Dit leidde binnen de partij tot grote tegenstellingen. Partij-ideoloog L. van Klinken schreef in een artikel met de titel 'De R. van de R.P.F.' al in 1978 dat hij de RPF als een reformatorische partij zag, en dat in zijn ogen sommige evangelische groepen niet reformatorisch te noemen waren.⁷ Hij stond daarin niet alleen: een grote minderheid in de partij, bestaande uit mensen die het traditionele antirevolutionaire geluid wilden bewaren, wilde

geen 'doperse' invloeden in de partij. De aanwezigheid van de Drie Formulieren van Enigheid in de grondslag werd gezien als de waarborg voor het reformatorische karakter van de partij. In 1978 werd er een Grondslagcommissie ingesteld die een uitspraak moest doen over de interpretatie van de grondslag, de identiteit van de partij en dus ook over de doelgroep. Zij stelde in februari 1981 een alternatieve grondslag voor: 'de RPF aanvaardt als enige norm voor haar politieke denken en handelen de Heilige Schrift, het onfeilbare Woord van God, zoals dat wordt beleden in de belijdenisgeschriften van de Reformatie.'⁸

De Formulieren én het reformatorische grondmotief waren in deze variant beide niet aanwezig. In deze grondslag kon geen van de twee groepen die tegenover elkaar stonden zich vinden. Zij die onvoorwaardelijk voor toetreding van evangelischen waren, zagen de Formulieren namelijk niet als een belemmering daarvoor. In april 1981 legde het RPF-bestuur bij monde van de theoloog R.T. Huizinga uit waarom evangelischen welkom waren. Volgens Huizinga hield de vergelijking met de 'dopersen' van ruim vier eeuwen eerder niet stand. De leden van de Vrije Evangeliegemeenten, Baptistengemeenten en Pinkstergemeenten die de RPF nu toeliet, hielden er vooral op het 'niet politiek relevante' punt van de doop andere opvattingen op na. Deze groepen stamden niet af van de wederdopers, maar van de Réveilbeweging van de negentiende

Het was vooral het 'dynamische' en 'getuigende' gezicht dat Leerling de RPF gaf, dat evangelischen aantrok. Dit leidde binnen de partij tot grote tegenstellingen.

eeuw. Ds. Jan de Liefde, een van de oprichters van de Vrije Evangeliegemeenten, werd door Groen van Prinsterer een 'mede-afstammeling van Calvijn' genoemd. Huizinga: "is het niet gelukkig, dat deze 'Evangelischen' onze verontrusting delen ten aanzien van de schaamteloze bijbelkritiek in deze dagen? Dat zij met de RPF het Woord Gods willen verstaan, 'zoals ten aanzien daarvan' de artikelen 3 tot en met 7 van de Nederlandse geloofsbelijdenis dat leren?"⁹

De katholieken kloppen aan de deur

Waren de evangelischen reformatorisch? Daarover bleef de RPF verdeeld. Na een partijscheuring in 1985, waarbij onder andere dit debat een rol speelde, verliet een groot deel van de sceptische groep de partij. De grondslag was nog altijd ongewijzigd, het debat werd niet meer gevoerd. Katholieken die, net als de evangelischen, 'bijbelse' politiek wilden bedrijven 'zoals ten aanzien daarvan' werd beleden in de Formulieren van Enigheid, dienden zich in deze jaren niet aan bij de RPF. Pas begin jaren negentig veranderde dat.

Al in de jaren tachtig had zich een proces ingezet waarbij orthodoxe christenen over de kerkgrenzen heen contact met elkaar zochten – vrijzinnige christenen deden precies hetzelfde. De RPF ging stemmen werven in 'katholieke' gebieden. Bis-



Gert Schutte

schop Bomers van Roermond verliet in 1993 het CDA en gaf aan GPV te willen stemmen. Meindert Leerling schreef artikelen voor het *Katholiek Nieuwsblad*. In *Trouw* werd geconstateerd: "zaligmaking door goede werken, Maria, de paus, het misoffer en (van de andere kant) de afwijzing daarvan, de predestinatie, het eigengereide, ongezeglijke, het gebrek aan kerkesbesef: ze blijken ineens overkomelijke obstakels in de actie tegen de gesels van de tijd."¹⁰

De voorkeur van orthodoxe katholieken ging in politiek opzicht vooral uit naar het zakelijke geluid van het GPV, niet naar de RPF. Pastoor L. Kirkels uit Meerssen adviseerde zijn parochianen om niet te stemmen, of als men dat wel deed, te "kiezen voor die kleine dappere groep van het GPV".¹¹ Pater J. Koopmans verklaarde het GPV hartstochtelijk de liefde: "stemt 3 mei Nederland vrij. Schutte van het GPV als minister-president. Door onze reformatorische broeders kunnen wij rooms-katholieken stemmen op een echt christelijke partij."¹²

De katholieken werden buiten de deur gehouden, maar het vormen van coalities met conservatief-katholieke groepen werd nooit ontmoedigd. Al in 1975 legde de Gespreksgroep AR-gezinden (één van de voorlopers van de RPF) contact met de CHU, een partij waarbinnen orthodoxe protestanten en katholieken samenkwamen.¹³ Mogelijk had de RPF in de jaren zeventig en tachtig ook contact met 'God met ons', de orthodox-katholieke partij van Tine Cuypers-Boumans.¹⁴ In 1993 zag de RPF zich voor het feit gesteld dat enkele tientallen katholieken al lid van de partij waren geworden. En elk lid kon in principe ook actief worden in partijfuncties. De katholieken die zich aanmeldden hanteerden de ruime interpretatie van de grondslag, zoals ook de evangelischen dat deden.

Door deze situatie gedwongen zich uit te spreken, kwam bestuurslid Dick Stellingwerf met een advies aan het Federatiebestuur. Stellingwerf constateerde dat zodra het CDA op morele en ethische punten begon te 'schuiven', er verontruste kiezers uit evangelische en katholieke kring waren die hun heil elders gingen zoeken. Zowel in 1981 als in 1994 (de gun-

stige peilingen van 1993 waren al duidelijke voortekenen) leverde dit de RPF twee zetels winst op.¹⁵

De RPF wilde in de campagne van 1993-1994 alle 'Bijbelgetrouwe christenen' aanspreken. Die konden volgens de werwingscampagnes 'onbekommerd' lid worden. De katholieken hadden 'gelukkig' nog niet al te massaal gehoor gegeven aan die oproep, aldus Stellingwerf. Hij pleitte ervoor de partij gesloten te houden voor katholieke broeders in Christus en voerde hier een aantal argumenten voor aan. Ten eerste was de partij altijd al een *reformatorische* partij geweest en konden hieronder ook de evangelischen gevat worden. Daarnaast stond de positie van de Formulieren van Enigheid in de grondslag niet ter discussie, en konden katholieken zich met deze grondslag niet verenigen. Het werd zelfs als gevaarlijk ervaren om lidmaatschap van katholieken toe te staan: lieden die zo 'oppervlakkig' met de grondslag omgingen, namen de christelijke beginselen van de RPF al bij voorbaat niet serieus genoeg. Dat ditzelfde verwijt de evangelischen kon treffen, daar was Stellingwerf het mee oneens. Bovendien herhaalde hij de twee oude argumenten dat het 'oneigenlijk' zou zijn met katholieken in zee te gaan, aangezien de RPF juist voortkwam uit afkeer jegens de KVP, en dat soevereiniteit in eigen kring niet verenigbaar was met subsidiariteit. Tot slot zou toelating van katholieken de banden met de SGP en het GPV, met wie de RPF al sinds haar oprichting het liefst zou fuseren, sterk negatief beïnvloeden en bovendien die twee partijen een wapen geven in de campagnebestrijd tegen de RPF.¹⁶ Vooruitlopend op het definitieve standpunt van het bestuur

Dick Stellingwerf constateerde dat zodra het CDA op morele en ethische punten begon te 'schuiven', er verontruste kiezers uit evangelische en katholieke kring waren die hun heil elders gingen zoeken.

trad Meindert Leerling naar buiten met een duidelijk standpunt. In zijn maandelijkse stuk in *Nieuw Nederland* schreef hij: "voor katholieken is dat altijd nog extra moeilijk geweest, omdat er sinds het verdwijnen van de RKPN geen politiek alternatief voor handen is. In de achter ons liggende jaren hebben vele behoudende katholieken bij verkiezingen hun stem gegeven aan een van de drie kleine christelijke partijen, maar voor niet weinigen bleef dat toch een te grote sprong." Even krijgt de lezer de indruk dat Leerling bisschop Bomers welkom wil heten: "menselijkerwijs gesproken, zou de RPF al vele jaren aanzienlijk groter zijn geweest als meer predikanten, politici, journalisten, bekende personen uit de wereld van de media en noem maar op van meet af aan de oprichters van de RPF waren gevolgd. Die stap kan nog altijd worden gezet. Bisschop Bomers heeft dat nu gedaan." In zijn conclusie maakt Leerling echter onomwonden duidelijk dat de RPF niet openstaat voor katholieken. Bomers "gaat op zoek naar een ander politiek onderdak. Voor protestantse christenen behoeft die zoektocht niet lang te duren. Ze zijn bij de RPF van harte welkom."¹⁷ Ook



André Rouvoet



Leen van Dijke

in de landelijke dagbladen werd het hernieuwde RPF-standpunt door de partijleider gecommuniceerd: "een overgang naar een partij waarin protestanten en katholieken samengaan; die brug sla ik niet."¹⁸

Na twee vergaderingen hakte het Federatiebestuur de knoop door en nam Stellingwerfs voorstel over. In juni 1993 werd er naar alle kiesverenigingen een brief gestuurd met een richtlijn. Daarin werd aangeraden om met alle nieuwe leden een kennismakingsgesprek te voeren om met hen te spreken over de grondslag en doelen van de RPF. Katholieken zouden in zo'n gesprek te horen moeten krijgen dat ze niet welkom waren. Wel bleef de RPF adverteren in katholieke media en in katholieke gebieden. De nadruk zou daarbij liggen op de oproep om RPF te stemmen, niet om lid te worden.¹⁹

Houthakkers en waterputters, of een eigen partij?

Hiermee ontstond een situatie die in historisch opzicht parallellen vertoont met de periode voorafgaand aan de oprichting van de RPF. Eind jaren zestig, begin jaren zeventig ontstonden er diverse groepen politiek betrokken christenen die verontrust waren over de steeds progressievere koers van de ARP en de CHU, die op principiële punten de SGP afwezen en die niet vrijgemaakt-gereformeerd waren en daardoor niet welkom waren bij het GPV. In 1966 richtten enkele van die niet-vrijgemaakte GPV-sympathisanten het Nationaal Evangelisch Verband (NEV) op, dat wel werd omschreven als de 'houthakkers en waterputters' van het GPV. Ze mochten geen lid worden van het GPV, maar moesten vooral wél stemmen werven voor de partij. Onder andere dankzij het NEV won het GPV in 1972 een tweede Kamerzetel. Toen die partij nog in datzelfde jaar besloot zich definitief niet open te stellen voor niet-vrijgemaakten, nam het NEV afstand van het GPV. Samen met de Gespreksgroep AR-gezinden en het Reformatorisch Politiek Jongerencontact formeerden zij in 1975 de RPF.

Wat het GPV-besluit van 1972 voor het NEV betekende, was het RPF-besluit van 1993 voor de orthodoxe katholieken. Een jaar later, vlak voor de verkiezingen, ontstond de Bundeling Christelijke Politiek (BCP), een samenwerkingsverband van de Beweging Christelijke Koers CDA en de Stichting RKP. "Zij kunnen wel als kiesvee dienen voor GPV of RPF, maar zij kunnen nooit een plaats krijgen op de lijst van deze partijen."²⁰ De beweging telde ongeveer 1000 leden en sympathisanten en deed denken aan het NEV van twintig jaar eerder. Gemotiveerd door het voor de BCP hoopvolle geluid van RPF-lijsttrekker Leen van Dijke, dat "allen die Jezus Christus als Verlosser aanvaarden" welkom waren als lid, informeerde de beweging twee maanden na de Kamerverkiezingen van 1994 bij het Federatiebestuur hoe haar beleid was jegens katholieken. Alle katholieke leden van de BCP vielen binnen het door Van Dijke gestelde criterium. Het RPF-bestuur antwoordde conform de door Stellingwerf opgestelde richtlijn: "het lidmaatschap van Rooms-Katholieke christenen achten wij niet verenigbaar met de grondslag van de RPF. Met name het gezag van de paus is ermee strijdig."²¹

Meer dan ooit stemden katholieken in 1994 'klein christelijk', maar ze kozen vooral voor het GPV en niet voor de RPF. Vier jaar later was dat anders. Orthodoxe katholieken hadden inmiddels de Katholieke Politieke Partij (KPP) opgericht. Onder leiding van baron Olaf van Boetzelaer en gesteund door bisschop Bomers kreeg de KPP in 1998 slechts enkele duizenden stemmen.²² GPV-leider Schutte betreurde het bestaan van de KPP: "hoewel dat een christelijke partij is, is dat toch jammer omdat zij geen zetel krijgen en de christelijke politiek dus terrein verliest."²³ Hierin is een echo te herkennen van het commentaar van het GPV op de mislukte verkiezingsdeelname van de jonge RPF in 1977. De RPF had als enige van de drie kleine christelijke partijen in het zuiden stemmen gewonnen. Dit waren echter vooral evangelische kiezers, geen katholieke.²⁴

Van RPF naar ChristenUnie

De ChristenUnie nam het standpunt van de RPF uit 1993 over: haar uitgangspunt was dat katholieken geen lid konden worden. In 2000, net na de oprichting van de CU, werd dit door RPF-er Roel Kuiper nog expliciet bevestigd. In 2008 nog tekende een journalist uit de mond van Meindert Leerling op dat katholieken in de ChristenUnie geen actieve functies zouden mogen vervullen. Tegenstanders van de toetreding van katholieken tot de ChristenUnie zien de pleidooien voor versoepeling van het ledenbeleid vaak als tekenen dat de partij de bakens aan het verzetten is en geleidelijk aan de Bijbel loslaat als absolute richtlijn.²⁵ De criticasters hebben gelijk, want zeker sinds de opheffing van de RPF en het GPV in 2003 is de ChristenUnie in dit opzicht veranderd. In 2004 bleek uit een enquête van Perspectief, de ChristenUnie-jongeren, dat ongeveer de helft van de CU-raadsleden vond dat katholieken lid konden worden van de partij. Een net iets kleinere groep was hier juist op tegen.²⁶ André Rouvoet heeft de laatste jaren in interviews de woorden van Leen van Dijke herhaald: "de belijdenisgeschriften hebben voor ons politieke relevantie, maar wie lid wordt van de ChristenUnie hoeft niet de Drie Formulieren van Enigheid te onderschrijven. Je onderschrijft alleen de grondslag dat wij elkaar kunnen vinden op het betrouwbare Woord van God zelf. Punt! Tegen katholieken zeg ik: begrijp nu dat ik in deze jonge partij geen ingewikkelde grondslagdiscussies wil, terwijl dat ook niet nodig is. Want wij hebben katholieke leden."²⁷ Daarmee lijkt de ChristenUnie geleerd te hebben van de bittere discussie die de RPF in de jaren tachtig voerde. Destijds bleek dat de grondslag helemaal niet gewijzigd hoefde te worden om de evangelischen binnen te halen. Op diezelfde manier hoopt de ChristenUnie, na bijna drie decennia van consequente afwijzing door de RPF, nu geruisloos de katholieken een plek te geven in de partij.

Personalia

Remco van Mulligen is historicus en aio aan de Vrije Universiteit (VU) in Amsterdam, waar hij werkt aan een proefschrift over de Evangelische Omroep (EO).

Noten

- ¹ Statuten van de Reformatorische Politieke Federatie (1978). Bron: website Documentatiecentrum voor Nederlandse Politieke Partijen: http://dnpp.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/statuten-reglementen/RPF_1978_statuten.pdf.
- ² De houding van de RPF jegens de KVP en het CDA komt goed naar voren in: B.S. van der Bijl, 'Deconfessionalisering in rooms-katholieke kring', in: *Nieuw Nederland* 1.7 (1975) 18-19.
- ³ André Rouvoet, 'Bijna helft CDA-kiezers is randkerkelijk. Nationaal Kiezersonderzoek 1986', in: *Nieuw Nederland* 13.8 (1987) 11.
- ⁴ 'Papenhaat', in: *Trouw* (15 november 1988); E. Schuurman, 'Opkomen voor reformatorische beginselen is geen papenhaat', in: *Trouw* (19 november 1988).
- ⁵ Voor een goede indruk van het RPF-denken m.b.t. katholieken, zie: P. van den Breevaart, 'Roomse zuurdesem doortrekt staatsbestel. RPF-senator prof. dr. ir. E. Schuurman: Overbelaste overheid treedt terug', in: *Reformatorisch Dagblad* (8 juni 1991); E. Schuurman, 'Het gevaar van het corporatisme', in: *Trouw* (28 juni 1990); G.E. Rietveld-de Vries, 'RPF wil sociale rechtsstaat. Geslaagd congres Marnixstichting', in: *Nieuw Nederland* 17.11 (1991) 10-11.
- ⁶ 'Eurofractie blijft afzijdig bij pausbezoek', in: *Nieuw Nederland* 14.11 (1988) 7, 9; E. Schuurman, 'Opkomen voor reformatorische beginselen is geen papenhaat', in: *Trouw* (19 november 1988).
- ⁷ L. van Klinken, 'De R. van de RPF' (1978), Historisch Documentatie Centrum voor het Nederlands Protestantisme (HDC) RPF-archief, inv.nr. 096, doos 4.
- ⁸ Grondslagcommissie, verslag van de vergadering van 7 februari 1981, RPF-archief, doos 4.
- ⁹ R.T. Huijzinga, 'De RPF en de evangelischen', in: *Nieuw Nederland* 7.4 (1981) 9-10.
- ¹⁰ Pieter van der Ven, 'Dieperink ontdekt een weg naar Rome', in: *Trouw* (30 december 1992) 5.
- ¹¹ 'Pastoor scoort met oproep geen CDA te stemmen', in: *Algemeen Dagblad* (19 april 1994) 4.
- ¹² 'Kardinaal Simonis waarschuwt tegen opkomst doodscultuur', in: *Trouw* (25 april 1994) 3.
- ¹³ 'Enkele belangrijke besluiten van het bestuur van de Gespreksgroep d.d. 5 april 1975', in: *Nieuw Nederland* 1.4 (1975) 15.
- ¹⁴ Cuypers-Boumans was al langer actief in splinters die ter rechterzijde van de KVP ontstonden, onder andere in de RKPN van Klaas Beuker.
- ¹⁵ Dick Stellingwerf, 'De grenzen van het toelaatbare. Het toelatingsbeleid van de RPF' (11 maart 1993) 1-2. RPF-archief, doos 26.
- ¹⁶ Stellingwerf, 'De grenzen van het toelaatbare', 4-5.
- ¹⁷ Meindert Leerling, 'Bomers', in: *Nieuw Nederland* 19.4 (1993) 6.
- ¹⁸ Theo Gerritse, 'Meindert Leerling: "Ik zou niet zonder Christus kunnen"', in: *Algemeen Dagblad* (26 juni 1993) 39.
- ¹⁹ Notulen vergadering Federatiebestuur 26 juni 1993. RPF-archief, doos 26.
- ²⁰ 'Rk-partij op komst', in: *Trouw* (7 april 1994) 3.
- ²¹ Brief J.C. Spruyt van de BCP aan het Federatiebestuur van de RPF, 4 juli 1994. RPF-archief, doos 41; W. van Grootheest, 'Begroting en samenwerking', in: *Nieuw Nederland* 20.10 (1994) 3.
- ²² Pieter van der Ven, 'RPF, GPV en KPP: het raadsel van gemiste kansen', in: *Trouw* (14 mei 1998).
- ²³ 'GPV verliest stemmen aan nieuwe katholieke partij', in: ANP (6 mei 1998).
- ²⁴ Nico Schipper, 'Gemengde gevoelens bij verkiezingsuitslag', in: RPF-signaal 1.5 (1998) 6-7.
- ²⁵ Cees van Bruchem, 'Bakens binnen CU worden verzet', in: *Reformatorisch Dagblad* (12 juni 2008).
- ²⁶ 'Deel ChristenUnie wil katholieken toelaten', in: *Reformatorisch Dagblad* (6 februari 2004).
- ²⁷ Henk Rijkers, "'Moet het allemaal zo Pim Fortuyn-achtig?'" in: *Katholiek Nieuwsblad* (24 februari 2006). Overige berichtgeving in de media bevestigt dat de ChristenUnie openstaat voor katholieken: Geert Rozema, 'CDA: katholieke ChristenUnie-leden verloochenen indirect hun eigen geloof', in: *Trouw* (11 augustus 2006); Johan Leeftang, "Debat met Rouvoet maakte me enthousiast", in: *Reformatorisch Dagblad* (20 februari 2007). In dat laatste artikel komt onder andere naar voren dat er in 2007 al katholieke kandidaten op de ChristenUnie-lijst voor de Statenverkiezingen in Limburg stonden.

Tegen de revolutie het Evar

Visie van de SGP op christelijke politiek

Is confessionele politiek nog wel van deze tijd? Deze vraag raakt het bestaansrecht van de SGP. De partij is in 1918 namelijk opgericht om, zoals in artikel 2 van het Beginselprogram is vastgelegd, 'de beginselen van Gods Woord op Staatkundig terrein tot meerdere erkenning te brengen'. We leven in een seculiere samenleving waar nauwelijks of geen draagvlak is voor standpunten die gebaseerd zijn op het christelijk geloof. Argumenten die aan de Bijbel zijn ontleend leggen geen gewicht in de schaal. De ontkerstening heeft ertoe geleid dat voor velen geloof niet meer is dan een privé-aangelegenheid. Een beroep op bijbelse waarden en normen is daardoor op voorhand een moeilijke zaak geworden. Heeft het dan nog wel zin om christelijke politiek te bedrijven?

– door Johan van Berkum –

Christelijke politiek als opdracht

Het is niet vanzelfsprekend dat christenen deelnemen aan de politiek. In de tijd van de Vroege Kerk (0-313) waren christenen niet of nauwelijks politiek actief. Uit deze feitelijke constatering mag echter niet de conclusie worden getrokken dat christenen van die tijd geen oog hadden voor de publieke zaak. De omstandigheden van die tijd kunnen een belangrijke verklaring vormen voor hun afzijdigheid van de politiek. In de eerste drie eeuwen na Christus was het christendom een illegale godsdienst. Pas in 313 werd in het Edict van Milaan vastgelegd dat christenen vrijheid van godsdienst kregen. Daarbij komt dat politieke functies in die tijd nauw waren verbonden aan de afgodendienst. Van de politieke elite werd verwacht dat ze deelnamen aan de offerdienst en de keizerverering. Voor christenen was het vanwege hun geloofsovertuiging onmogelijk hieraan deel te nemen. Een derde verklaring is dat het aantal christenen dat behoorde tot de sociale bovenlaag van de samenleving vooral in de eerste decennia na Christus klein was. De maatschappelijke betrokkenheid van de chris-

tenen in die tijd kwam dus niet tot uitdrukking in het dragen van bestuurlijke verantwoordelijkheid. Op andere terreinen was de gerichtheid van de eerste christenen op de samenleving echter volop zichtbaar. Een voorbeeld daarvan is de zorg voor de naaste. De christenen wisten door hun hulpvaardigheid die in het bijzonder in tijden van rampen tot uitdrukking kwam het respect van stadsbestuurders te verdienen.¹

Nu maken we een grote sprong in de tijd naar het begin van de twintigste eeuw. De eerste politieke partijen werden opgericht aan het eind van de negentiende eeuw. Veel christenen hielden zich echter nog afzijdig van de politiek. Degene die wel actief waren stemden op de ARP of zelfs op de liberalen. Na de grondwetswijziging van 1917 vonden verkiezingen plaats volgens het stelsel van evenredige vertegenwoordiging. Hierdoor werd het voor kleine groepen in de samenleving mogelijk om deel te nemen aan de politiek. Ds. G.H. Kersten greep deze mogelijkheid aan en was de organiserende kracht achter de oprichting van de SGP. Deze predikant zag veel lijdelijkheid in zijn kringen en vond dat hieraan een eind moest komen. Christenen moeten zich niet uit de wereld terugtrekken. Dat veel christenen niet politiek actief waren, was in zijn ogen een grote schuld. In *De Banier* verwoordde hij het zo: "doordat wij niet deden wat wij geroepen waren te doen, daardoor desorganiseerden maatschappij en Staat en kreeg de wereld de overhand."² Christelijke politiek zag hij als een heilige roeping en opdracht.

Christelijke politiek is in de eerste plaats dienst aan God, de Schepper van hemel en aarde. Christenen belijden dat God de hemel en de aarde geschapen heeft. De Heere heeft de mens de opdracht gegeven Zijn schepping te bouwen en te bewaren. Deze opdracht is ook begrepen in het bijbelse begrip rentmeesterschap. Rentmeester is een vertaling van het Griekse woord *oikonomos*. Het betekent: de bestuurder van het huis en de huishouding in ondergeschiktheid aan de eigenaar. De mens heeft dus de opdracht namens God de aarde te besturen, beheren en bewaren. Door maatschappelijk actief te zijn, zijn christenen dienstbaar aan God, aan de medemens en aan de hele samenleving. Dit is een bijbelse plicht.

De Scheppingsopdracht van de mens heeft ook betrekking op de politiek. De overheid is een Goddelijke instelling. Om ervoor te zorgen dat er een geordende burgerlijke samenleving mogelijk is, heeft de Heere het overheidsambt ingesteld. In de politiek worden besluiten genomen die de samenleving beogen te ordenen. Deze ambten moeten vervuld worden door mensen. Christenen worden ook daar geroepen po-

Vincent van Gogh,
Stilleven met Bijbel
1885



litieke verantwoordelijkheid te dragen. Als politicus hebben zij de boodschap uit te dragen dat het alle mensen betaamt God te vrezen en Zijn geboden te onderhouden. God heeft als Schepper recht op alle mensen. Gods geboden zijn heilzaam voor onze samenleving. Ze bieden perspectief. In het onderhouden van Gods geboden ligt immers grote loon. De bijbelse geboden gelden ook voor de overheid in de uitoefening van hun ambt. Om te kunnen beoordelen wat goed of kwaad is, moeten overheden niet hun oor te luister leggen bij mensen, maar bij het Woord van God. Het overheidsbeleid dient bijbels genormeerd te zijn. De opdracht tot christelijke politiek is niet gebonden aan tijd of plaats. De mogelijkheden die er zijn om christelijke politiek te bedrijven dienen zoveel mogelijk te worden benut. Naarmate het seculiere denken in een samenleving sterker aanwezig is, wordt de urgentie van christelijke politiek groter. Secularisatie als politiek streven, is ten diepste immers revolutie tegen God. Tegenover de revolutie hebben Christen-politici het Evangelie te stellen.

Christelijk geloof en politiek

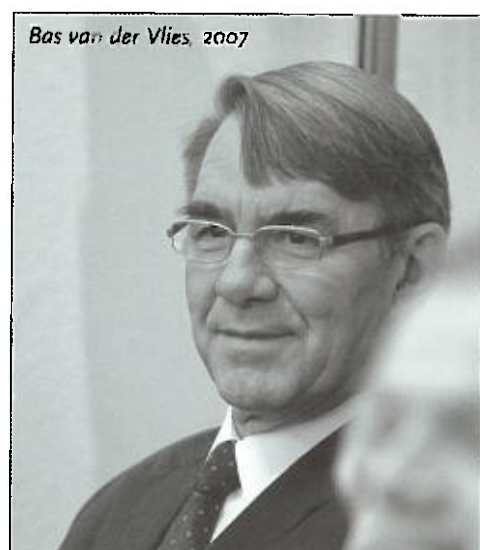
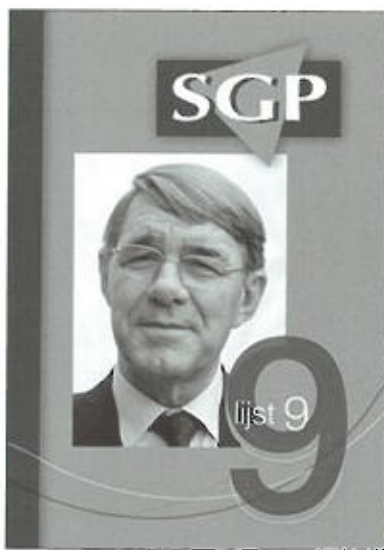
Regelmatig kom je mensen tegen die vinden dat argumenten die gebaseerd zijn op een bepaald geloof niet thuis horen in het politieke debat. Dit is een merkwaardige redenering. Alle opvattingen van politici zijn impliciet of expliciet terug te voeren tot een bepaalde godsdienst of levensovertuiging. Geloof en politiek zijn niet te scheiden. Elke politieke partij heeft opvattingen over hoe de samenleving eruit zou moeten zien. We kennen onder andere het liberalisme, het humanisme, het socialisme en het christendom. Een liberale partij zal de vrijheid van elk individu in de samenleving benadrukken. Een partij die het humanisme als uitgangspunt heeft zal het accent leggen op de rechten van de mens. Een socialistische partij zal opkomen voor de armen in de samenleving

en streven naar sociale gelijkheid. Een christelijke partij zal benadrukken dat een samenleving alleen wél kan varen als Gods geboden volledig tot hun recht komen in de maatschappij. Neutraliteit in het politieke debat bestaat niet. Een liberale partij denkt vanuit het liberalisme, een communist, vanuit het communisme. Een christen-politicus die de Bijbel laat

Naarmate het seculiere denken in een samenleving sterker aanwezig is, wordt de urgentie van christelijke politiek groter.

spreken in het politieke debat heeft recht om gehoord te worden. Vanuit zijn christelijk geloof probeert hij de inhoud van het beleid te beïnvloeden. Christelijke politiek staat zo in concurrentie met liberale of socialistische politiek.³

Een christen-politicus die de Bijbel gebruikt als 'stuur' om de inhoud van het beleid te beïnvloeden, moet dat uiteraard 'geloof'-waardig doen. De Bijbel is niet in alle gevallen rechtstreeks toepasbaar op politieke situaties. Hierin moet een christen-politicus eerlijk zijn. Dit betekent dat hij moet aangeven in hoeverre de Bijbel een direct antwoord geeft in politieke situaties of dat de Bijbel indirect toepasbaar is. We lichten dit met een voorbeeld toe. Een christen-politicus kan in zijn standpuntbepaling aangaande het huwelijk, direct verwijzen naar de Bijbel, waarin het huwelijk tussen één man en één vrouw als Goddelijke instelling verwoord is. Een standpuntbepaling aangaande de sluitingstijden van horecagelegenheden kan afgeleid worden van het Bijbelse gebod aangaande de zondag als dag des Heeren. Maar er zijn ook situaties waarop Bijbelse eisen niet rechtstreeks toepas-



Bas van der Vlies, 2007

baar zijn; te denken valt aan herindelingsplannen of de hypotheekrenteaftrek. Met name in die gevallen moet voorzichtig worden omgegaan met het innemen van een standpunt dat rechtstreeks wordt teruggevoerd op de Bijbel. We moeten bovendien beseffen dat de geloofwaardigheid van een christen-politicus van méér afhangt dan van de manier waarop hij zijn standpunt motiveert en uitdraagt. Daar komt meer bij kijken, zoals zijn woordkeuze, zijn houding ten opzichte van zijn naaste en zijn levensstijl. Maar, en daar gaat het in dit debat om, daartoe behoort óók en in ieder geval een deugdelijke onderbouwing van zijn standpunt en de relatie die er is tussen zijn standpunt en de Bijbel als normatief referentiekader. Wanneer een christen-politicus deze spelregels in het politieke debat in acht neemt, zal hij zich niet buiten de discussie plaatsen, maar een volwaardig deelnemer zijn.

De exclusiviteit van christelijke politiek

Hiervoor hebben we christelijke politiek gepositioneerd ten opzichte van andere politieke stromingen, zoals het liberalisme en socialisme. Relativisten stellen dat alle godsdiensten en levensovertuigingen gelijk zijn. Christenen geloven dat Gods geboden heilzaam zijn voor alle mensen, ze zijn universeel. Dat alle godsdiensten niet gelijk zijn, blijkt alleen al uit de grote verschillen die er zijn tussen godsdiensten. Tussen het christendom en de islam bestaan bijvoorbeeld grote verschillen in de omgang met andersdenkenden. Er zijn islamitische landen waar anti-bekeringwetten zijn op grond waarvan mensen die de islam de rug toekeren worden gestraft. Binnen het christendom is gewetensvrijheid een kernwaarde. Dat wil zeggen dat mensen niet met geweld of dwang het geloof wordt opgedrongen. Alleen al op grond hiervan kunnen we niet stellen dat de islam en het christendom gelijkwaardig zijn. Minderheden worden in een islamitische samenleving onderdrukt. In een christelijke samenleving worden andersdenkenden niet vervolgd. Daarbij komt dat wanneer alle godsdiensten gelijkwaardig zijn, het geen pas geeft om eigen waarden en normen te formuleren en op grond daarvan die van andere te bekritisieren. En dat is nu juist waar het in de politiek om gaat.

Politieke partijen leveren op grond van een bepaalde gods-

dienst of levensbeschouwelijke overtuiging een bijdrage aan de samenleving. In het politieke debat probeert men anderen hiervoor in te winnen. Wie gelooft in zijn boodschap zal toch vinden dat zijn visie de beste is. Christen-politici geloven als het goed is in de superioriteit van Gods Woord en van de daarop gebaseerde christelijke beschaving. De bijbelse waarden en normen gelden voor alle mensen. Dit universalistische

Geloof en politiek zijn niet te scheiden

denken vinden we niet alleen bij orthodoxe christenen. Ook bij aanhangers van de mensenrechten vinden we universalistische tendensen. Er is immers een Universele Verklaring van de Rechten van de Mens die voor alle samenlevingen en culturen geldt. Het proclameren van universele waarden en normen heeft niets te maken met arrogantie of een gebrek aan tolerantie. Ten diepste vinden alle mensen dat er absolute morele normen zijn. Relativisten die dit ontkennen, kun je ontmaskeren door geringschattend te doen over waarden die zij hoog hebben. Je kunt bijvoorbeeld zeggen: 'Ik snap niet waarom er wetten zijn die rassendiscriminatie verbieden.' Ook een relativist zal dan direct zeggen dat racisme immoreel is en dat daaraan paal en perk moet worden gesteld. Met deze reactie geeft hij aan dat zijn opvatting geen persoonlijke voorkeur is, maar dat iedereen dit behoort te vinden. Hij vindt dus dat zijn morele norm absoluut geldig is.⁴

Christelijke politiek in een seculiere samenleving

Christelijke politiek in een seculiere samenleving is geen eenvoudige opdracht. De bijbelse boodschap vindt weinig weerklank en wordt door velen ook niet begrepen. Christenen krijgen snel het verwijt dat ze hun waarden en normen willen opleggen aan andersdenkenden. Een misplaatst verwijt. Elke politieke partij wil op grond van godsdienstige of levensbeschouwelijke opvattingen het overheidsbeleid beïnvloeden. Het is de taak van de overheid wetten te maken. Door middel van wet- en regelgeving legt elke overheid normen op. Zonder normen zou er in ons land een volstrekte chaos ontstaan.

In de praktijk zien we ook dat alle politieke partijen normen willen stellen. De VVD wil het dragen van een boerka verbieden. De ChristenUnie wil onzedelijke billboards verbieden. D66 wil scholen verplichten om alle leerlingen die zich aanmelden toe te laten.

We leven in ons land met mensen uit zeer uiteenlopende culturen. Om het samenleven van deze mensen mogelijk te maken is een zekere mate van tolerantie nodig. Zonder tolerantie zou er sprake zijn van een situatie van voortdurende vijandschap en in het uiterste geval geweld. Maar tolerantie kan nooit onbeperkt zijn. Er zijn grenzen. Wanneer alles wordt getolereerd verwordt een samenleving tot een anarchie. Een duidelijke normstelling blijft geboden. Voor de SGP vindt tolerantie zijn grenzen in Gods Woord.

Voor de SGP vindt tolerantie zijn grenzen in Gods Woord. Dit betekent niet dat er in de visie van de SGP geen ruimte is voor andersdenkenden.

Dit betekent niet dat er in de visie van de SGP geen ruimte is voor andersdenkenden. Die is er wel degelijk. Wel stelt de SGP vraagtekens bij de publieke uitstraling van anti-christelijke godsdiensten zoals de islam. De SGP beseft dat Nederland een pluriforme samenleving is. Het is de taak van de overheid een vreedzame samenleving te waarborgen. Dit wil echter niet zeggen dat publieke godslasterlijke uitingen moeten worden getolereerd. De vrijheid van meningsuiting in ons land is een groot goed, maar deze is niet bedoeld om mensen te kwetsen of te beledigen. Mensen die dat doen maken misbruik van deze vrijheid. Er ontstaat dan vervreemding die het samen leven onder druk zet.

Christenen in de netwerksamenleving

Er wordt ook nog wel eens de vraag gesteld of er wel een christelijke politieke partij moet zijn. Kunnen christenen niet veel meer bereiken wanneer ze actief zijn in andere partijen zoals de VVD of GroenLinks? De vraag is echter hoeveel ruimte er voor christenen in niet-christelijke politieke partijen is om een herkenbaar christelijk geluid te laten horen. Zeker waar het gaat om ethische vraagstukken is het reëel te veronderstellen dat seculiere partijen weinig of geen ruimte laten voor individuele fractieleden om een afwijkend standpunt in te nemen. Buiten de politiek zijn er echter voor christenen volop mogelijkheden om een bijdrage te leveren aan de doorwerking van het christelijk gedachtegoed in de samenleving. Het is goed dat christenen zich hiervan bewust zijn en zoveel mogelijk deze ruimte benutten. We leven in, zoals dat heet, een netwerksamenleving. De overheid heeft bij de besluitvorming in toenemende mate rekening te houden met diverse partijen in de samenleving. Tal van organisaties in het maatschappelijk middenveld hebben kennis en financiële middelen die voor de overheid onmisbaar zijn om haar taken uit te kunnen voeren. Burgers, bedrijven en belangenorganisaties

hebben ook veel mogelijkheden om het overheidsbeleid te beïnvloeden. Overheden zijn gebonden aan procedures en dienen belanghebbenden te horen. Hiervoor is al gesteld dat christenen een roeping en opdracht hebben om verantwoordelijkheid te dragen voor de inrichting van de samenleving. De huidige netwerksamenleving biedt hiervoor vele mogelijkheden. Christenen kunnen participeren in maatschappelijke organisaties, een bestuur van een vereniging, een wijkraad of een overlegplatform. Daarnaast zijn er ook tal van informele vormen van participatie mogelijk. Voorbeelden hiervan zijn het deelnemen aan een klankbordgroep, het meedoen aan een burgerpanel, het bezoeken van het spreekuur van een wethouder. Op deze wijze kunnen ook christenen invulling geven aan hun betrokkenheid op de inrichting van onze samenleving.⁵



G.H. Kersten

Christelijke politiek als plicht

Hiervoor is betoogd dat alle mensen ten diepste vinden dat er een absolute moraal is. De bron van de moraal is in onze pluriforme samenleving divers. Er is sprake van een grote variëteit aan godsdiensten en levensbeschouwingen. In het politieke debat wordt deze verscheidenheid zichtbaar. In de vorige eeuw was de christelijke moraal dominant aanwezig. Nu is dat de seculiere moraal. Christenen zijn er als het goed is van overtuigd dat ze een heilzame boodschap hebben voor de samenleving. Dat betekent dat juist in een samenleving waarin de seculiere moraal overheerst deze boodschap moet klinken. De roeping tot christelijke politiek blijft bestaan, ondanks de marginalisering van christenen in de samenleving. Het is een voorrecht wanneer er nog ruimte is voor christelijke politiek. Zolang deze ruimte er is, is het de verantwoordelijkheid van christenen om deze ruimte te benutten: ook in de 21^e eeuw.

Personalia

Drs. Johan van Berkum is werkzaam bij het Wetenschappelijk Instituut voor de SGP. Hij studeerde Bestuurskunde aan de Universiteit Twente en volgt nu de studie Nederlands Recht aan de Open Universiteit. Hij publiceerde over diverse politieke thema's zoals: de betekenis van de Vroege Kerk voor christenen in de 21^e eeuw, grondrechten, mobiliteit en de zorg voor zwakken in de samenleving.

Noten:

- 1 J.W. van Berkum e.a., *Kwetsbare minderheid, zichtbare gemeenschap. De Vroege Kerk als inspirerend voorbeeld voor christenen in een seculiere samenleving* (Gouda 2009).
- 2 W.Chr. Hovius e.a., *Van goedertierenheid en trouw* (s-Gravenhage 1993) 16.
- 3 C.G. van der Staaij, *Theocratie of democratie* (Den Haag 2005) 22.
- 4 Dinesh D'Souza, *Het christendom is zo gek nog niet* (Amsterdam 2009) 290.
- 5 M.W. van Buuren, *Tussen stemmen en sturen. Besluitvorming en burgerschap in de netwerksamenleving* (Den Haag 2006).

De hoogste tijd!

Augustinus' niet-lineaire tijdsbegrip

De globalisering heeft sinds de jaren negentig van de vorige eeuw een hoge vlucht genomen en is sindsdien een belangrijk thema geworden in politiek en wetenschap. Gezien de huidige preoccupatie met terrorisme is het begrijpelijk dat de aandacht vooral uitgaat naar de wijze waarop globalisering spanningen tussen culturen veroorzaakt. Volgens de filosoof Hans Achterhuis wordt daarbij één bron van spanningen veronachtzaamd, namelijk 'de wereldwijde strijd om zeggenschap over de eigen tijd'.¹ Achterhuis stelt dat door de globalisering verschillende opvattingen over tijd botsen. Hij maakt onderscheid tussen enerzijds de moderne opvatting van tijd als leeg begrip, waarin naar believen evenementen kunnen worden geprogrammeerd, en anderzijds de idee van gevulde tijd die kenmerkend is voor premoderne culturen en religies, waarin de tijd gestructureerd wordt aan de hand van culturele of religieuze tijdsordeningen. Daarnaast hecht Achterhuis grote betekenis aan het verschil tussen de westerse lineaire en de niet-westerse cyclische voorstelling van tijd. De lineaire tijdsopvatting van het christelijke Europa was volgens hem van doorslaggevend belang bij het ontstaan van het westerse overwicht in de wereld. De toekomstgerichtheid van het christelijke tijdsbewustzijn zou er toe hebben geleid dat de Europeanen doelbewust voorwaarts streefden en (militair) superieur waren op het gebied van disciplineren en 'seriële organisatie'.²

Christelijke, (niet-)lineaire tijd

Achterhuis hecht dus veel betekenis aan de christelijke, lineaire visie op de tijd en staat daarin niet alleen.³ In dit essay betoog ik echter dat het traditioneel-christelijke tijdsbegrip in veel opzichten eerder statisch of tijdloos was dan lineair. Dit betekent tevens dat er opnieuw nagedacht moet worden over de oorsprong van het moderne westerse tijdsbegrip, dat volgens de 'standaardopvatting' lineair is vanwege zijn christelijke wortels.⁴

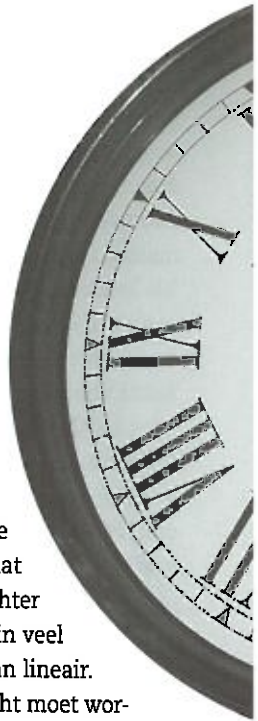
De centrale figuur in dit essay is de kerkvader (Sint) Augustinus (354-430). Zijn ideeën over tijd en geschiedenis hadden in de Middeleeuwen een enorme autoriteit binnen de christenheid. Het traditioneel-christelijke tijdsbegrip wordt ook vooral op grond van zijn geschriften als lineair bestempeld.⁵ In de eerste paragraaf geef ik de belangrijkste redenen daarvoor. Vervolgens komt het cruciale punt aan de orde dat Augustinus' visie op tijd begrepen moet worden vanuit zijn religiositeit. Dat werpt een ander licht op het ogenschijnlijk lineaire christelijke tijdsbegrip, zoals in paragraaf twee en drie aangetoond wordt aan de hand van Augustinus' geschiedopvatting en zijn *Stad van God*. In het slot volgt, na de conclusie, een epiloog over de vraag waar het moderne lineaire tijdsbegrip wél vandaan komt.

1. Het 'lineaire' traditioneel-christelijke tijdsbegrip

Op het eerste gezicht staat buiten kijf dat de tijd in de christelijke visie lineair is. Er is een duidelijk begin – de schepping – en een duidelijk einde – het einde der tijden, gevolgd door Gods eeuwige Koninkrijk. Er is echter pas sprake van lineariteit wanneer tevens een duidelijke 'richting' of 'lijn' in de tijd is aan te wijzen, bijvoorbeeld in de vorm van een zinvolle ontwikkeling. Anders zou er sprake zijn van een weliswaar eindige, maar statische toestand.⁶

Voor de aanwezigheid van die 'richting' in de christelijke tijdsopvatting pleit in de eerste plaats dat de christelijke heilsgeschiedenis belangrijke eenmalige, niet herhaalbare en onomkeerbare gebeurtenissen kent, zoals de kruisiging en opstanding van Christus. In de tweede plaats geloven christenen in voorzienigheid. Omdat ze overtuigd zijn dat God zich mengt in gebeurtenissen op aarde en alles bestuurt, bestaat er voor christenen een zinvolle ontwikkelingslogica in de geschiedenis.⁷

Deze kenmerken van een lineaire tijdsorde zijn door Augustinus op eloquente wijze geformuleerd, vooral in *De stad van*





God en Belijdenissen. Hij zette zich af tegen het cyclische wereldbeeld van de Oude Grieken en Romeinen. Voor de klassieke filosofen was tijd vooral een objectieve, meetbare, externe uitgestrektheid, die zij verbonden aan de circulaire bewegingen van de hemellichamen. Daarom meenden zij dat ook de menselijke geschiedenis een repetitief patroon kende.

Gebeurtenissen uit het verleden zouden herhaaldelijk opnieuw plaatsvinden, zonder finaal doel, overstijgende zin

of betekenis. Augustinus bestreed dat de tijd geassocieerd moest worden met de bewegingen van de hemellichamen of andere natuurlijke cycli. Hij stelde dat de tijd de neiging had om niet te zijn: het verleden bestaat niet meer, de toekomst nog niet en het heden is vluchtig – zodra we ons bewust worden van het 'nu' is het alweer verleden tijd. Dit riep volgens Augustinus de vraag op wat we eigenlijk meten wanneer we tijd meten. Zijn antwoord was: iets in de menselijke geest. Daar bevond zich het verleden in de vorm van herinnering, het heden als aandacht en de toekomst als verwachting. Zo introduceerde hij het concept van de *distentio animi*, de uitgestrektheid van de geest – of ziel. Bij Augustinus stond dus het

Hij stelde dat de tijd de neiging had om niet te zijn: het verleden bestaat niet meer, de toekomst nog niet en het heden is vluchtig – zodra we ons bewust worden van het 'nu' is het alweer verleden tijd.

subjectieve aspect van de tijd centraal, terwijl dat bij de klassieke filosofen het objectieve aspect was. Doordat hij de tijd loskoppelde van de cyclische banen van de hemellichamen, gaf hij een filosofische grondslag voor het loslaten van het cyclische tijdbegrip.⁸

Zo schiep Augustinus de ruimte voor een lineaire tijdsopvatting, die vooral naar voren kwam in zijn schets van Gods heilsplan. Hij onderscheidde naar analogie van het scheppingsverhaal zes tijdperken in de geschiedenis van de mensheid, waarbij elke scheppingsdag een tijdperk symboliseert. Het eerste tijdperk liep van Adam tot de zondvloed, het tweede van Noach tot Abraham, het derde van Abraham tot David, het vierde van David tot de Babylonische ballingschap en het vijfde van de ballingschap tot de geboorte van Jezus

Christus. Het zesde tijdperk was het christelijke tijdperk dat zich bevond tussen de eerste komst van Christus en Zijn wederkomst aan het einde der tijden, gevolgd door de eeuwige rust van een zevende tijdperk, naar analogie van de zevende scheppingsdag waarop God rustte van zijn werk.⁹ Augustinus meende dat de mensheid door deze tijdperken heen gegroeid was: 'De juiste opvoeding van het menselijk geslacht vond, voor zover het Gods volk betreft, op dezelfde wijze plaats als die van één mens. Evenals bij één mens de leeftijden elkaar opvolgen, ging de opvoeding bij dat volk langs bepaalde tijdsgerichten voorwaarts en maakte zij aldus de opstijging mogelijk van het tijdelijke naar het vatten van het eeuwige, en van het zichtbare naar het onzichtbare.'¹⁰

Gezien het voorgaande lijkt het zonneklaar dat het augustinaanse, traditioneel-christelijke tijdsbegrip lineair was. De typering van dit tijdsbegrip als lineair is echter problematisch, omdat die is gebaseerd op concepten over tijd die pas later zijn ontstaan en teruggeprojecteerd op – vooral – de ideeën van Augustinus.¹¹ Essentieel is bovendien de constatering van onder andere Karl Löwith dat Augustinus het heidense cyclische tijdsbegrip niet verwierp op grond van zijn rede, maar van zijn geloof en de bijbel. Deze Duits-joodse filosoof waarschuwde tevens dat een theologisch begrip van de geschiedenis niet zomaar vertaald kan worden in wereldhistorische termen of in een filosofisch systeem.¹² Augustinus' geschriften moeten, kortom, als geloofsuitingen opgevat worden en niet als wijsgerige traktaten.¹³ Zoals uit de volgende paragrafen zal blijken, komt Augustinus' tijdsopvatting hierdoor in een heel ander perspectief te staan.

2. Augustinus' theologie van de geschiedenis

Augustinus' schets van de wereldgeschiedenis in zes tijdperken kent ogenschijnlijk een lineair patroon, maar door zijn religiositeit blijft daar weinig van over. Voor de kerkvader waren bedoeling en orde, de lijn in zowel de heilsgeschiedenis als de seculiere geschiedenis, alleen bij de soevereine God bekend en van Hem afhankelijk. De christelijke God is ondoorgrondelijk en eeuwig, Zijn plannen konden daarom niet in een menselijk rationeel of causaal tijdelijk verband geplaatst worden. Voor gelovige christenen was het niet mogelijk om een orde in de geschiedenis te zien. Dit was niet alleen het gevolg van hun eventuele chaotische levensomstandigheden, maar in de eerste plaats een theologisch uitgangspunt.¹⁴ Löwith schrijft hierover: 'What to us seems as a lack in Augustine's understanding and appreciation of secular history is due to his unconditional recognition of God's sovereignty in promoting, frustrating, or perverting the purposes of man.'¹⁵

De seculiere geschiedenis had bovendien weinig belang in de ogen van Augustinus en zijn middeleeuwse adepten. Het christelijke geloof richtte hun aandacht op het onzichtbare en eeuwige. Middeleeuwse geleerden zochten kennis en waarheid in de essentie of speciale kwaliteiten van de dingen, niet in tijdelijke aspecten, zoals het moment in de geschiedenis of veranderingen in de loop van de tijd. De middeleeuwse geschiedschrijving was dan ook ondergeschikt aan de theologie en aan Gods eeuwige, onveranderlijke waarheden. Historici

spreken daarom van 'theologie van de geschiedenis'.¹⁶

Het ging, zogezegd, om de theologische moraal van het geschiedverhaal. Dit leidde tot een geschiedschrijving met een sterk evenementieel karakter. Historiëschrijvers vertelden over gebeurtenissen als veldslagen en troonsopvolgingen, terwijl ze geen belangstelling hadden voor ontwikkelingen in de menselijke samenleving. Wanneer historische gebeurtenissen plaatsvonden, was irrelevant, zoals blijkt uit de in moderne ogen onzorgvuldige datering daarvan door Augustinus en middeleeuwse geleerden. Wel pasten middeleeuwen lessen uit de geschiedenis toe op hun heden. Dat impliceert dat zij heden en verleden niet als wezenlijk verschillend beschouwden – en dus eerder een statisch wereldbeeld dan een lineaire tijdsopvatting hadden.¹⁷

Toch sprak Augustinus van groei in de wereldgeschiedenis, waarbij hij een analogie zag tussen de zes tijdperken en de ontwikkeling van een mens langs verschillende levensfasen. Het betreft hier echter een specifiek soort groei. De overgangen tussen de tijdperken zijn abrupt; ze zijn niet het logische gevolg van een lineaire ontwikkeling in de menselijke geschiedenis, maar komen tot stand door Gods onvoorspelbare ingrepen: God schept hemel en aarde, God vernietigt bij de zondvloed de hele mensheid op Noach en zijn familie na, et cetera. De tijdperken zelf, tussen de abrupte veranderin-



Hij schreef dat God niet een Wezen is dat naar de toekomst kijkt, het heden aanziet en op het verleden terugblijkt, maar dat Zijn schouwen onveranderlijk is. De eeuwigheid is in deze visie een eeuwig praesens, een blijvend, stilstaand heden.²⁰

De consequenties hiervan zijn te lezen in bijbelcitaties zoals 'hoewel zijn werken van de grondlegging der wereld af al volbracht waren'²¹, die erop wijzen dat het einde van de heilsgeschiedenis al was verwezenlijkt voordat die begonnen was. Bovendien doorsnijdt de eerste komst van Christus – uniek, universeel en cruciaal in het christelijke geloof – alle lineaire ontwikkelingen. Volgens de christelijke leer heeft Christus bij zijn eerste komst alles volbracht. Zijn verzoeningsoffer geldt voor alle mensen van alle tijden en plaatsen, zowel voor wie voor als voor wie na Hem heeft geleefd.²² Dit leidt tot een merkwaardige spanning tussen toekomstgerichtheid en gerichtheid op het verleden in het christendom. Deze spanning komt tot uiting in Augustinus' *Stad van God* en in zijn eschatologie.

3. Augustinus' *Stad van God* en eschatologie

De christelijke eschatologie, de leer van de eindtijd, geldt in de literatuur als de belangrijkste oorzaak van de toekomstgerichtheid en vooruitstrevendheid van het christendom én van de Westerse beschaving.²³ In Augustinus' *Stad van God* is dit verband tussen eschatologie en een oriëntatie op de toekomst echter zeer gecompliceerd.

Voor een juist begrip van dit grote werk van Augustinus moet het in de context geplaatst worden van de problemen waarmee de christenheid toentertijd kampte. Zo was de belofte van Jezus' spoedige glorieuze terugkeer op aarde, waarvan de eerste christenen hadden geloofd dat die zeer nabij was, nog altijd niet vervuld.²⁴ Nog zorgelijker was de toestand van het Romeinse Rijk. In 410 was de onaantastbare, 'eeuwige', stad Rome geplunderd door de barbaarse Westgoten. Deze voor onmogelijk gehouden gebeurtenis heeft een enorme negatieve invloed gehad op de moraal binnen het rijk. Sinds het Romeinse Rijk in de vierde eeuw het christendom had omarmd, zagen veel christenen dit imperium als Gods rijk op aarde. Het leidt daarom weinig twijfel dat het verval van Rome aanleiding gaf tot een geloofscrisis. De christenen kre-

Wanneer historische gebeurtenissen plaatsvonden, was irrelevant, zoals blijkt uit de in moderne ogen onzorgvuldige datering daarvan door Augustinus en middeleeuwse geleerden

gen in, hebben een statisch karakter. De voorwaartse lijn in Augustinus' schema is daarom wezenlijk anders dan de moderne Westerse notie van de geschiedenis als *proces*.¹⁸

Michiel Karskens maakt in dit verband een zinvol onderscheid tussen aardse geschiedenis en heilsgeschiedenis. In de aardse geschiedenis kan volgens hem niet van enige vooruitgang of ontwikkeling gesproken worden. De aardse geschiedenis evolueert niet in de richting van een toekomst, omdat die toekomst bestaat uit een eenmalige gebeurtenis die niet van deze wereld zal komen. De heilsgeschiedenis is weliswaar transcendent en staat daarom in zekere zin boven de tijd, maar kent niettemin een lineaire tijd, aldus Karskens. Die lineaire tijd kreeg, betoogt hij, gestalte in bijzondere gebeurtenissen die de heilsgeschiedenis hebben verbonden met de aardse, tijdelijke wereld: de ingrepen van God die tijdsbreuken veroorzaakten.¹⁹

Ik zou verder willen gaan dan Karskens. Zelfs die transcendente 'lineaire' tijd van de heilsgeschiedenis is problematisch. Het is een menselijke notie om Gods heilsplan lineair te noemen, terwijl het een plan *van God* betreft. Vanuit het perspectief van de eeuwig God is de heilsgeschiedenis moeilijk in een tijdsschema – lineair of niet – te plaatsen. Volgens Augustinus betekende eeuwigheid namelijk ook tijdloosheid.

gen bovendien de schuld van de teloorgang van het rijk; voor niet-christelijke Romeinen bewees de plundering van Rome dat het mis was gegaan met het rijk sinds het christelijk was geworden.²⁵

Met *De stad van God* bood Augustinus de christenen de mogelijkheid hun leven weer te verbinden met een ruimere tijdsorde die de gebeurtenissen in hun wereld verklaarde, waaronder het uitblijven van de wederkomst van Christus en het verval van Rome.²⁶ Cruciaal daarbij was zijn visie op het Duizendjarige Rijk, waarover de apostel Johannes profeteerde in het bijbelboek Openbaring. Uit de christelijke leerstelling dat met Jezus' offer aan het kruis de complete overwinning was behaald, trok Augustinus de conclusie dat het Duizendjarige Rijk reeds was aangebroken. Bovendien vatte Augustinus de duizend jaar symbolisch en niet letterlijk op. Zodoende plaatste Augustinus de eindtijd en de Wederkomst van Christus – die ná het Duizendjarige Rijk zouden plaatsvinden – voorbij de historische horizon.²⁷

Daarnaast beklemtoonde Augustinus dat het Duizendjarige Rijk niet verward moest worden met het Romeinse Rijk of de aardse Kerk. In zijn befaamde leer van twee rijken waren zowel de Stad van God – oftewel het Duizendjarige Rijk – als de stad van de mens *mystieke* entiteiten. Ze belichaamden fundamentele tegenstellingen als hemel en aarde, christen en heiden, goed en kwaad, liefde voor God en liefde voor zichzelf. Ze bestonden volgens Augustinus tegelijk en door elkaar. Het was daarom niet mogelijk om een bepaalde samenleving of staat definitief als het kwade aardse rijk aan te wijzen, noch bijvoorbeeld de Kerk definitief als het goede rijk. Pas aan het einde der tijden zouden zij bij Het Laatste Oordeel definitief van elkaar gescheiden worden. Doordat Augustinus aldus Gods rijk op mystiek, *transcendent* niveau plaatste, vormde *De stad van God* een uitmuntend antwoord op de plundering van het aardse Rome in 410.²⁸

Augustinus' leer dat de wederkomst van Christus pas in de onafzienbare toekomst te verwachten was, werd spoedig overgenomen door de Kerk. Naarmate de eeuwen verstreken en haar macht toenam, beschouwden kerkleiders de Kerk meer en meer als het onveranderlijke lichaam van Christus en Gods vertegenwoordiger op aarde. Daarbij paste geen 'acute' eschatologie. Weliswaar waren er in de Middeleeuwen verschillende belangrijke christelijke bewegingen met een sterk eindtijd geloof, maar die behoorden nooit tot de hoofdstroom van de kerk en werden vaak hevig vervolgd.²⁹

Het gezag van Augustinus én de gevestigde belangen van de Kerk maakten dat de officiële leer ten aanzien van het einde der tijden zijn tijdsdimensie verloor. De meeste middeleeuwse christenen maakten zich daarom waarschijnlijk minder druk om de wederkomst van Christus dan om de vraag of hun ziel na hun dood in de hemel, de hel of het vagevuur zou terechtkomen. Het ging in de heilsgeschiedenis ook primair



Marc Bloch

om de verlossing of verdoeming van individuele zielen. Ieder mens was volgens Augustinus belast met de erfzonde en moest zich daarom *persoonlijk* bekeren tot Christus. Door een beroep te doen op Zijn offer konden mensen het eeuwige heil voor hun ziel veiligstellen. Daarom herdachten christenen in de kerkkalender elke keer opnieuw de essentiële gebeurtenissen uit het verleden, namelijk Christus' geboorte, lijden en wederopstanding. In de wekelijkse eucharistie werd elke keer opnieuw Christus' lichaam gebroken en zijn bloed vergoten; telkens weer voltrok zich op mystiek niveau het offer van Christus om de mensen met God te verzoenen. Kortom, het kerkelijke en rituele leven, dat een sterk stempel drukte

Vanuit Gods perspectief is de idee van een lineair tijdsverloop onzinnig, aangezien Hij, volgens Augustinus, tijdloos is.

op het dagelijkse bestaan van de 'gewone' middeleeuwer, had cyclische trekken.³⁰

Ook meer in algemene zin kwamen gebeurtenissen op aarde onder invloed van Augustinus' *Stad van God* eerder in een cyclisch dan in een lineair tijds kader te staan. In navolging van Augustinus zagen middeleeuwse geleerden de gehele geschiedenis tot aan Het Laatste Oordeel als een permanente strijd tussen goed en kwaad en geloof en ongeloof, die op aarde niet tot een definitieve scheiding of overwinning zou leiden. Door de erfelijke zondige aanleg bij de mens zou de menselijke samenleving een zich voortdurend herhalende geschiedenis van (broeder)moord, oorlog en rampen kennen, waarbij zowel het rijk van God als die van het kwaad zich voortdurend lieten gelden.³¹

De zin of betekenis van het elke dag opnieuw voeren van deze strijd was volgens Augustinus dat het de aanwezigheid en werking van Gods rijk openbaarde. Dat was immers op mystiek niveau reeds gevestigd. Als mysticus geloofde hij dat op dat niveau ook werkelijk contact met Gods Rijk – en dus met de eeuwigheid – mogelijk was. Dit sluit aan bij zijn idee over de subjectieve tijd, waarbij verleden, heden en toekomst in de geest én in het 'nu' worden beleefd. De mystieke ervaring van de eeuwigheid was bovendien geheel coherent met bijbelse noties, in het bijzonder in het evangelie en de brieven van de apostel Johannes. Daarnaast geloofden christenen door de doop *wedergeboren* te zijn, met andere woorden: reeds onderdeel uit te maken van de nieuwe schepping die volgens de profetieën aan het einde der tijden de oude schepping zal vervangen. Daardoor kon de eeuwigheid die na het einde der tijden verwacht werd, reeds in het heden beleefd worden. Op dit mystieke contact met de eeuwigheid doelde Augustinus met het 'opstijgen van het tijdelijke en zichtbare naar het eeuwige en onzichtbare' uit het eerder aangehaalde citaat. Het ging Augustinus uiteindelijk om (het ervaren van) de eeuwigheid, niet om de tijdelijkheid.³²

De zin van de tijdelijkheid was in zijn ogen dat het de

mens onrustig maakte, zodat hij rust zou zoeken bij God: 'Heer mijn Vader, gij zijt eeuwig, maar ik ben de tijden in verspat, wier orde ik niet ken, en in wilde wisselingen worden mijn gedachten uiteengereten, de binnenste ingewanden van mijn ziel, totdat ik in u uit mag stromen, gelouterd en geklaard door het vuur van mijn liefde.'³³

Slot

In dit essay heb ik gepolemiseerd tegen de 'standaardopvatting' dat het traditioneel-christelijke tijdsbegrip lineair was. Het cruciale punt daarbij was dat de invloedrijke denkbeelden van Augustinus in de eerste plaats begrepen moeten worden vanuit zijn geloofsovertuigingen. Het ging Augustinus om een eeuwige God, om eeuwige waarheden en om een eeuwige bestemming van de menselijke ziel. De tijdsgebonden, seculiere geschiedenis had daarom slechts relevantie voor hem voor zover deze licht wierp op de strijd tussen goed en kwaad en de werking van het rijk van God. Door de centrale plaats van deze strijd hadden zowel de gebeurtenissen op aarde als het rituele leven van gelovige christenen eerder een cyclisch dan een lineair karakter.

Meer interesse had Augustinus voor de heilsgeschiedenis, die vanuit menselijk perspectief wél een lineair patroon kende. De heilsgeschiedenis was echter slechts bij God bekend en van Hem afhankelijk. Daarom was alleen in transcendente zin sprake van een, voor de mens niet te vatten, lineair schema. Vanuit Gods perspectief is de idee van een lineair tijdsverloop onzinnig, aangezien Hij, volgens Augustinus, tijdloos is. Op de tijdsgebonden aarde zorgde Gods heilshandelen wél voor een zinvolle ontwikkeling in de geschiedenis, maar daarbij ging het om abrupte veranderingen als gevolg van Gods autonome ingrepen – en niet om een historisch proces.

Ook de wederkomst van Christus zou op deze abrupte wijze, alleen door Gods toedoen, tot stand komen. Augustinus schoof deze gebeurtenis bovendien op de lange baan. Hij meende dat met de eerste komst van Christus het Duizendjarige Rijk was begonnen, waarbij hij het getal duizend symbolisch opvatte. Dit betekende dat de christelijke toekomstverwachting in zekere zin reeds was vervuld. Augustinus en andere mystici geloofden dat christenen op mystiek niveau al deel konden hebben aan de nieuwe schepping en de eeuwigheid.

Epiloog

Al met al is de augustiniaanse, traditioneel-christelijke visie op geschiedenis en eschatologie eerder als tijdloos, mystiek en onhistorisch op te vatten, dan als uitdrukking van een lineair tijdsbegrip. Dat komt doordat bij Augustinus alles gericht is op de eeuwige, tijdloze en ondoorgrondelijke God. Dit impliceert dat het moderne, westerse, (wél) lineaire tijdsbegrip niet, zoals vaak wordt gesteld, ontleend is aan het christendom maar min of meer aan het tegenovergestelde: secularisering – niet in de zin van 'verlies van geloof', maar in de zin van een verschuiving van de aandacht van God naar de mens, van de hemel naar de aarde en van de eeuwigheid naar het tijdelijke.³⁴

Onder invloed van factoren als de Europese expansie, ontwikkelingen op het gebied van wetenschap en techniek en de opkomst van vrije, commerciële steden,³⁵ groeide tussen 1300 en 1800 bij Europeanen de overtuiging dat ze in staat waren hun lot in eigen handen te nemen. De middeleeuwse Voorzienigheid maakte daardoor geleidelijk plaats voor de Verlichtingsideeën van maakbaarheid en Vooruitgang. Dit had grote gevolgen voor de omgang met de tijd. Zolang de van God afhankelijke heilsgeschiedenis centraal stond, was de tijd in de aardse geschiedenis en het dagelijkse leven niet lineair en irrelevant. Zodra de mens echter Gods plaats ging innemen, werden menselijk handelen, menselijk streven en daarmee veranderingen in de geschiedenis wél relevant.³⁶

De moderne, westerse tijdsopvatting die tot ontwikkeling kwam, werd gekenmerkt door toekomstgerichtheid en vooruitgangdenken. Dat doet vermoeden dat niet zozeer een 'lineaire' christelijke tijdsopvatting is gesecculariseerd, maar wel de christelijke eschatologie. Doordat de toekomst waarop men zich richtte niet meer van God, maar van de mens afhankelijk was, ontstond er een veel duidelijker lineair tijdsbegrip. Daarom is het treffend dat Löwith het moderne westerse tijdsbegrip omschrijft als 'derived from christianity, but in its consequences anti-christian.'³⁷

Personalia

Timo (T.C.) Bolt (1973) is ergotherapeut in ruste en studeerde tevens geschiedenis, met als specialisatie vergelijkende wetenschapsgeschiedenis, aan de Universiteit Utrecht waar hij in januari 2009 *cum laude* afstudeerde. In 2008 publiceerde hij samen met historica dr. Leonie de Goei een boek over de geschiedenis van de kinderpsychiatrie: *Kinderen van hun tijd. Zestig jaar kinder- en jeugdpsychiatrie in Nederland, 1948-2008* (Assen 2008). Momenteel is hij als onderzoeker verbonden aan het Onderzoeksinstituut voor Geschiedenis en Cultuur (OGC) van de Universiteit Utrecht

Noten

- ¹ Hans Achterhuis, *Werelden van tijd* (Rotterdam 2003) 9.
- ² Achterhuis, *Werelden van tijd*, 9-18.
- ³ Achterhuis baseert zijn opvatting bijvoorbeeld op invloedrijke werken van Michel Foucault, Michael Adas en David Landes, zie: Achterhuis, *Werelden van tijd*, 15-17.
- ⁴ zie bijv. Karl Löwith, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history* (Chicago 1950) 2; Sjep Stuurman, 'Tijd en ruimte in de verlichting. De uitvinding van de filosofische geschiedenis', in: Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongreepbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001), 79-96, aldaar 83; vgl. Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa* (Opladen 1980) 78.
- ⁵ Achterhuis, *Werelden van tijd*, 23; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 67, 74-77; Löwith, *Meaning in history*, 2, 166; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 109; Withrow, *Time in history. View of time from prehistory to the present day* (Oxford en New York 1991) 63-65.
- ⁶ Zie bijv. Gould's definitie van 'time's arrow' in: Stephen Jay Gould, *Time's arrow, time's cyle. Myth and methaphor in the discovery of geological time* (Londen 1988) 10-11.
- ⁷ Arnoldt Angenendt, 'Die liturgische Zeit: zyklisch und linear', in: H.W. Goetz (red.), *Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen* (Berlijn 1998) 101-117, aldaar 102-103; Michiel Karskens, 'Tijdsplitsingen. Hemelrijk en aardrijk als model van de historische tijd', in: Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongreepbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001) 65-77, aldaar 72-73; Donald R. Kelley, *Faces of history. Historical inquiry*

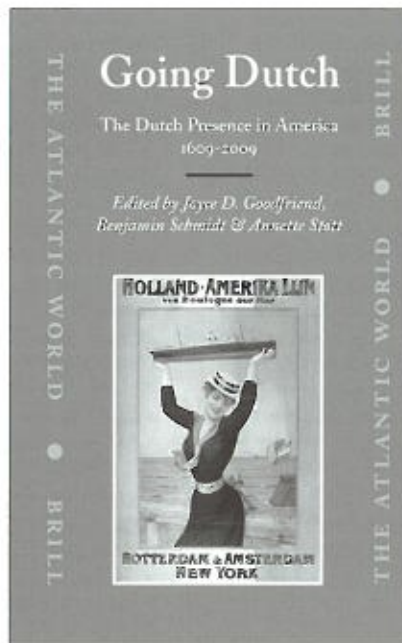
- from Herodotus to Herder (New Haven en Londen: 1998) 88-89, 92, 119; Löwith, *Meaning in history*, 164, 167, 177-178, 182-185; Stuurman, 'Tijd en ruimte', 83; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 78-80, 83.
- 8 Aurelius Augustinus, *De belijdenissen van Aurelius Augustinus*. Vertaald door Gerard Wijdeveld (Utrecht 1983) XI, 26, 33, XI, 28, 36 en XI, 29, 37 (p.370, 373-374); Achterhuis, *Werelden van tijd*, 27-29; Grever en Jansen (red.), *Ongrijpbare tijd*, 8-9; Löwith, *Meaning in history*, 4-6, 160-166; C.A. van Peursen, *De tijd bij Augustinus en Husserl*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Groningen op 17 oktober 1953 (Groningen en Djakarta 1953) 4-5; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 97-98; Whitrow, *Time in history*, 63-65.
- 9 Augustinus, Aurelius, *De stad van God*. Vertaald door Gerard Wijdeveld (Baarn en Amsterdam 1983) XXII, 30; Kelley, *Faces of history*, 92; Löwith, *Meaning in history*, 170-171, 181; Whitrow, *Time in history*, 80.
- 10 Augustinus, *Stad van God*, X.14 (p.458-459); zie ook Kelly, *Faces of history*, 75.
- 11 Meerdere wetenschappers hebben erop gewezen dat het dualistisch tegenover elkaar plaatsen van cyclische en lineaire tijdsmodellen inadequaat is. Zowel ten aanzien van de klassieke oudheid als het christendom lieten lineaire en cyclische tijd zich niet eenvoudig scheiden en was er sprake van vermenging van beide categorieën. De tegenstelling tussen cyclisch en lineair lijkt dan ook niet gebaseerd te zijn op historische feiten, maar op ideologische vooronderstellingen. Zie o.a. Angenendt, 'Liturgische Zeit', 103, 113; Arnaldo Momigliano, 'Time in ancient historiography', in: *History and theory* 5 (1966). Beiheft 6, 1-23, aldaar 5; Jonathan Z. Smith, 'A slip in time saves nine: prestigious origins again', in: John Bender en David E. Wellbery (red.), *Chronotypes. The construction of time* (Stanford 1991) 67-76, aldaar 69-70, 76; Chester G. Starr, 'Historical and philosophical time', in: *History and theory* 5 (1966). Beiheft 6, 24-35, aldaar 25-28.
- 12 Deze waarschuwing van Löwith laat zich vergelijken met het baanbrekende werk van Marc Bloch, die in 1924 aantoonde dat de autoriteit van middeleeuwse koningen niet zozeer berustte op hun leger of administratief apparaat, als wel op hun faam als wonderdoener. Bloch concludeert vervolgens dat het wetenschappelijk onderzoek naar Middeleeuwse heerschappijvormen zich niet moet bedienen van allerlei rechtshistorische constructies, maar moet beginnen met een studie naar de sacraliteit van het ambt van de koning, zie: Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg 1924).
- 13 Löwith, *Meaning in history*, 162, 165, 171, 189, 198; zie verder: Augustinus, *Stad van God*, XI, 4. 'Van alle zichtbare dingen is de wereld het grootste, van alle onzichtbare dingen God. Van die wereld zien wij echter dat ze bestaat; dat God bestaat, geloven wij. En dat God de wereld heeft gemaakt, kunnen wij op niemand's gezag veiliger geloven dan op dat van God zelf. Waar hebben wij Hem gehoord? Voorlopig nergens beter dan in de Heilige Schrift, waar zijn profeet gezegd heeft: 'In het begin schiep God de hemel en de aarde'; Achterhuis, *Werelden van tijd*, 29; Kelley, *Faces of history*, 90-91; Van Peursen, *Tijd bij Augustinus*, 13.
- 14 Bijv. Augustinus, *Belijdenissen XI*, 4, 6 en XI, 11, 13; Blaas, *Anachronisme en historisch besef*, 18; Kelley, *Faces of history*, 93-94; Löwith, *Meaning in history*, 9, 161, 170, 193, 198-200; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 95-96.
- 15 Löwith, *Meaning in history*, 172; zie ook Wendorff, *Zeit und Kultur*, 109-110.
- 16 zie bijv. Augustinus, *Belijdenissen*, XI, 8, 10; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 69; Kelley, *Faces of history*, 81, 83, 100-102, 124-125; Löwith, *Meaning in history*, 5, 161-162, 166, 189, 192; C. Warren-Hollister en Judith M. Bennet, *Medieval Europe. A short history* (Boston e.a. 2002) 314-320; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 95, 123; Whitrow, *Time in history*, 127, 172, 183-184.
- 17 Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main 1979) 38-42; Löwith, *Meaning in history*, 176, 185; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 101, 104; Whitrow, *Time in history*, 83-84, 170, 183-184; zie ook P.B.M. Blaas, *Anachronisme en historisch besef. Momenten uit de ontwikkeling van het Europees historisch bewustzijn* (Den Haag 1988) 19-20.
- 18 Gould, *Time's arrow*, 13; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 68, 72; Kelley, *Faces of history*, 120; Siegfried Kracauer, 'Time and history', in: *History and theory* 5 (1966). Beiheft 6, 65-77, aldaar 65; Löwith, *Meaning in history*, 156, 168-169, 187-188, 196-197; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 111; Whitrow, *Time in history*, 71, 74.
- 19 Karskens 73-74; zie ook Löwith, *Meaning of history*, 191-192.
- 20 Augustinus, *Stad van God XI*, 21; zie ook Augustinus, *Belijdenissen*, XI, 1, 1, XI, 11, 13 en XII, 11, 13; Van Peursen, *Tijd bij Augustinus*, 10; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 96.
- 21 Hebreëen 4:3.
- 22 Löwith, *Meaning in history*, 187, 197; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 111.
- 23 Zie bijvoorbeeld: Achterhuis, *Werelden van tijd*, 15, 31-32; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 78; Whitrow, *Time in history*, 53, 65.
- 24 Augustinus, *Stad van God*, onder andere: XIV, 28; Achterhuis, *Werelden van tijd*, 65; Peter Hoppenbrouwers, 'Tussen hoop en vrees. Middeleeuwse ideeën over het duizendjarige rijk van de laatste dagen', in: *Leidschrift* 14, nummer 2 (1999) 47-74, aldaar 48-50, 58; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 67-68; Kelly, *Faces of history*, 91-92; R.H. Kielman, "Geloof mij het einde nadert". Tijdsbesef en toekomstperspectief rond 1800', in: *Leidschrift* 14, nummer 2 (1999) 127-153, aldaar 132; Löwith, *Meaning in history*, 155-156, 166-170; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 85-87, 90, 97, 100; Whitrow, *Time in history*, 63-80.
- 25 Zie bijv. Augustinus, *Stad van God*, II, 18 (p.110-113); Achterhuis, *Werelden van tijd*, 24-26; Kelley, *Faces of history*, 90; Löwith, *Meaning in history*, 167-168.
- 26 Achterhuis, *Werelden van tijd*, 30-31.
- 27 Löwith, *Meaning in history*, 156, 167; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 82-83; Whitrow, *Time in history*, 65, 80.
- 28 Augustinus, *Stad van God*, o.a. II, 18 en XIV, 28; Achterhuis, *Werelden van tijd*, 30-31, 65; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 67-68, 72; Kelley, *Faces of history*, 90-92; Löwith, *Meaning in history*, 156, 166-170, 189-192; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 82-83; Whitrow, *Time in history*, 84-85, 108-109, 137.
- 29 Hoppenbrouwers, 'Tussen hoop en vrees', 48-50, 56-63, 69-71; Kielman, "Geloof mij", 132; Löwith, *Meaning in history*, 146-157; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 85-91, 97, 100, 125.
- 30 Angenendt, 'Liturgische Zeit', 103-115; Karskens 68; Löwith, *Meaning in history*, 195; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 100, 102, 110; Whitrow, *Time in history*, 84-85, 108-109, 137.
- 31 Karskens, 'Tijdsplitsingen', 67-69; Kelley, *Faces of history*, 75, 90, 91; Löwith, *Meaning in history*, 5, 175-176, 190; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 109.
- 32 Achterhuis, *Werelden van tijd*, 28; Kelley, *Faces of history*, 86; Löwith, *Meaning in history*, 165-166, 184-189, 197-198; Momigliano, 'Time in ancient historiography', 3; Veronica Vasterling, *De rechte lijn en de lus*. Heideggers onderzoek naar de tijd en de geschiedenis van het tijdsbegrip', in: Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001) 175-187, aldaar 176-178; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 81-84, 97-100, 125-129.
- 33 Augustinus, *Belijdenissen XI*, 30, 39; Van Peursen, *Tijd bij Augustinus*, 13-14.
- 34 vgl. Stuurman, 'Tijd en ruimte in de Verlichting', 83.
- 35 Zie over de invloed van de 'opkomst van de stad' op zowel het maakbaarheidsgeloof als de omgang met de tijd: Alfred W. Crosby, *Measure of reality. Quantification and Western society, 1250-1600* (Cambridge 1997) 10, 23, 49-55, 58, 83-85; Gerhard Dorhn-van Rossum, *History of the hour. Clocks and modern temporal orders* (Chicago en Londen 1996); Douwe Draaisma, *Het verborgen raderwerk. Over tijd, machines en bewustzijn* (Baarn en Ambo, 1990) 23-47; J.D.H. Harten, 'Stedelijke invloeden op het Hollandse landschap in de 16de, 17de en 18de eeuw', in: *Holland: regionaal-historisch tijdschrift* 10 (1978) 114-134; David Landes, *The wealth and poverty of nations. Why some are so rich and some so poor* (Londen 1998) 32-45, 54-57; David Landes, *Revolution in time. Clocks and the making of the modern world* (Cambridge en Londen 1983) 58, 70-82, 93-94; Carolyn Merchant, *The death of nature. Women ecology, and the scientific revolution* (San Fransisco etc. 1980) 57, 63-68, 78, 97-98, 185; Peter Raedts, 'Tussen oud en modern. Over de periodisering van de Middeleeuwen', in: Maria Grever en Harry Jansen (red.), *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden* (Hilversum 2001) 49-63, aldaar 58-59; Keith Thomas, *Man and the natural world. Changing attitudes in England 1500-1800* (Londen 1983). Wendorff, *Zeit und Kultur*, 140, 143-150, 197-203, 246-258, 274-285, 314-318; Whitrow, *Time in history*, 91, 110, 121-122; Raymond Williams, *The country and the city* (Londen 1973) 39, 48.
- 36 Blaas, *Anachronisme en historisch besef*, 32-45; Karskens, 'Tijdsplitsingen', 74-75; Kielman, "Geloof mij, het einde nadert", 33-34; Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 360-364; Löwith, *Meaning of history*, 60-61, 192-194, 201; G.J.M. Raedts, *Toerisme in de tijd? Over het nut van Middeleeuwse geschiedenis*. Inaugurale rede Katholieke Universiteit Nijmegen (Nijmegen 1995) 24-27; Whitrow, *Time in history*, 147, 172, 180-181.
- 37 Löwith, *Meaning in history*, 61, 197, 202-203; zie ook Karskens, 'Tijdsplitsingen', 75; Wendorff, *Zeit und Kultur*, 78.

Van Hudson tot Koolhaas: vierhonderd jaar Nederlanders in Amerika

N.a.v. Joyce D. Goodfriend, Benjamin Schmidt en Annette Stott (red.), *Going Dutch. The Dutch presence in America 1609-2009* (Leiden en Boston: Brill, 2008, 367 blz., €99,-, ISBN-13 978 90 04 16368 3)

In 2009 is het vierhonderd jaar geleden dat de Engelse kapitein Henry Hudson namens de Nederlandse Republiek voet aan wal zette in de Nieuwe Wereld. Om precies te zijn: in New York Bay. Deze mijlpaal wordt dit jaar met tal van festiviteiten opgeluisterd, zowel in Nederland als in New York en op andere plaatsen in de Verenigde Staten. Een voorproefje van de toename in aandacht voor de relatie tussen Nederland en Amerika is de bundel *Going Dutch. The Dutch Presence in America 1609-2009*. De bundel weerstaat de verleiding om te proberen een overzicht te geven van vier eeuwen Nederlands-Amerikaanse relaties. De elf hoofdstukken, aangevuld met een inleiding en een epiloog, moeten dan ook worden gelezen als *capita selecta* van de Nederlands-Amerikaanse culturele betrekkingen, waarbij de nadruk telkens ligt op de verdwenen, of – vaker – de blijvende aanwezigheid van het Nederlandse erfgoed in de Verenigde Staten. De hoofdstukken zijn in een losse chronologische volgorde gezet. Alle periodes van cultureel contact komen aan de orde, beginnend met de Hudson Valley schilders in de late zeventiende eeuw, en eindigend bij de invloed van Rem Koolhaas op de moderne Amerikaanse architectuur.

De bezorgers van de bundel, de Amerikaanse historici Joyce Goodfriend en Benjamin Schmidt en de kunsthistorica Annette Stott, noemen in hun gezamenlijke inleiding de Nederlandse aanwezigheid in Amerika 'profound and extensive'. Deze stelling is vooral gericht tot een Amerikaans lezerspubliek, dat bekend is met de vroege Engelse en Franse invloed op haar koloniale cultuur, en met de invloed van tal van immigranten die in de negentiende



eeuw arriveerden, maar niet onmiddellijk zullen denken aan Nederland als vormgever van de Amerikaanse identiteit. Gelukkig is het 'Hans Brinker-gehalte' van de essays laag gebleven, en zijn de artikelen interessant genoeg om ook Nederlanders, zelfs specialisten van bepaalde historische tijdvakken, hier en daar verrassende nieuwe inzichten te bieden.

Het beginpunt van de bundel, zoals geformuleerd door de inleiders, is heel eenvoudig: 'How have the Dutch fared in America?' Wat volgt is een verdeling in vijf subthema's: koloniaal Amerika, negentiende-eeuwse Amerikaanse visies op Nederland, migratie en assimilatie, Nederlandse kunst in Amerikaanse verzamelingen, en Nederlandse culturele invloed op hedendaags Amerika. De inhoudelijke reikwijdte van *Going Dutch* zal niet iedereen kunnen bekoren, maar sommige bijdrages zijn goed geschreven en maken verder lezen onvermijdelijk, ook voor hen die niet in eerste instantie in de gekozen deeldorwerpen is geïnteresseerd.

Wie de bundel helemaal leest, ervaart stap voor stap het verval en de wederopstanding van de Nederlandse cultuur in de Nieuwe Wereld. Een van de eerste artikelen, Joseph Manca's 'Erasing the Dutch', kan worden gelezen als

een goede samenvatting van het vergeten Nederlandse erfgoed na de val van Nieuw Amsterdam in 1664. Manca beschrijft in detail de afnemende waardering voor de Nederlandse cultuur in de achttiende eeuw. De smalle gevels van de 'Hollandse' huizen op Manhattan en elders in New York werden door kolonisten en andere bezoekers in New York al snel gezien als oubollig en raar, een stijl die beter past bij het ruimtegebrek langs Maas en Rijn dan in het land van de onbegrensde mogelijkheden. 'Betere' en ruimere bebouwing nam de plaats van deze Nederlandse panden in.

Het artikel vormt een mooi contrast met twee andere bijdrages verderop in de bundel, die de herontdekking van de Nederlandse Gouden Eeuw aan de Amerikaanse oostkust in de bestuderen. Nancy T. Minty behandelt de groeiende belangstelling van Amerikaanse kunstverzamelaars in de negentiende eeuw voor de deugdelijke - want sobere, serieuze en realistische - Nederlandse schilderkunst van tweehonderd jaar daarvoor. 'The dull roar of the American dollar' leverde tal van meesterstukken op in de collecties van connoisseurs als J. P. Morgan, Henry Frick, Benjamin Altman en vader en zoon Widener. Samen bezaten zij rond 1900 onder meer bijna zestig doeken van Rembrandt, en waren daarmee de hofleveranciers van de beroemde Hudson-Fulton tentoonstelling die het vorige eeuwfeest in 1909 kleur gaf.

Deze tentoonstelling is het onderwerp van Dennis P. Weller's artikel, dat in alle opzichten goed aansluit bij het stuk van Minty. Hier blijkt, beter dan elders, de meerwaarde van de bundel. Samen bieden deze twee bijdrages een overzicht van de herwaardering van de Nederlandse cultuur vanaf het midden van de negentiende eeuw, toen de eerste verzamelaars naar Nederland reisden om er de schilderkunst te bewonderen en zo mogelijk aan te schaffen, en het midden van de twintigste eeuw. In zijn inzichtelijke, maar enigszins opsommende artikel laat Weller zien dat de

Originele dissertatie over politiek en religie

Hudson-Fulton tentoonstelling, mede dankzij conservator William Valentiner, van grote invloed was op latere generaties Amerikaanse liefhebbers van Nederlandse kunst.

Andere goede artikelen zijn geschreven door Hans Krabbendam, over de krachtige Nederlandse subcultuur in de Verenigde Staten, gekoesterd door de relatief kleine groep 'landverhuizers', en door Robert Schoone-Jongen over de Hervormde Kerk als belangrijke bindende factor in Nederlandse immigrantengemeenschappen. Maar wellicht het meest onderhoudende en inzichtelijke artikel is Mark A. Peterson's beschrijving van het leven van de eminente historicus John Motley, een Bostonian die naam maakte met zijn geschiedschrijving van de Nederlandse Republiek in de zeventiende eeuw. Op een associatieve, maar immer overtuigende manier vergelijkt Peterson Motley's New England van de negentiende eeuw met de Hollandse Gouden Eeuw. Nederlandse en Bostons-Amerikaanse geschiedenis zijn zo verweven, dat Motley's keuze voor de zeventiende eeuw als onderwerp van studie heel begrijpelijk wordt. Motley interpreteert de Nederlandse Opstand tegen Spanje in de context van de Amerikaanse onafhankelijkheid - met Willem van Oranje als een te vroeg omgebrachte George Washington. In latere delen van zijn werk vormt het Twaalfjarig Bestand en de daaropvolgende strijd tussen Maurits en Oldenbarnevelt een voorloper van de Amerikaanse Burgeroorlog. Peterson slaagt er op deze manier in om dankzij een goed gekozen en afgebakende casus de band tussen Nederland en Amerika in verschillende eeuwen te laten zien. Dat lang niet alle artikelen dergelijke vergezichten bieden is te verwachten, maar doet niets af aan het plezier bij het lezen van *Going Dutch*.

Michiel van Groesen

N.a.v. A. Houkes, *Christelijke vaderlanders. Godsdienst, burgerschap en de Nederlandse natie (1850-1900)* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2009, 344 blz., €19,90, ISBN-978 90 28 42280 3)

In haar proefschrift *Christelijke vaderlanders* betoogt historica Annemarie Houkes dat het moderne maatschappelijke leven in Nederland eerder geworteld is in religie dan in politiek. Na de scheiding van kerk en staat in 1848 zorgde religie voor de betrokkenheid van burgers bij politieke en maatschappelijke vraagstukken en voor de integratie van nieuwe groepen burgers in het publieke domein. De orthodoxe protestanten staan in haar onderzoek centraal. Zij werden in de loop van de negentiende eeuw een maatschappelijke gemeenschap met een duidelijk wij-gevoel, die via verschillende activiteiten een stempel op de samenleving probeerde te drukken. Aanvankelijk organiseerden de orthodoxe protestanten zich alleen in maatschappelijke organisaties en in de kerk. Pas later kwam de politiek in beeld. Houkes bespreekt achtereenvolgens de Aprilbeweging van 1853, christelijke filantropie, de evangelisatie, nationale zendingsfeesten, kerkelijke verkiezingen, de schoolkwestie en het hervormd alternatief voor partijvorming en verzuiling.

Begin negentiende eeuw was er nog geen georganiseerde orthodox-protestantse gemeenschap in Nederland. Er bestonden wel orthodoxe protestanten die zich apart groepeerden, de bevindelijken, maar zij zonderden zich af in conventikels. Verder waren er sinds 1834 de afgescheidenen. Rond 1900 echter hadden de orthodoxen zich enorm georganiseerd. Naast de erfgenamen van de Afscheiding in de Christelijk Gereformeerde Kerk (CGK) waren er de Gereformeerde Kerken in Nederland bijgekomen, een fusie uit een deel van de CGK en de uit de 1886 ontstane Nederduitse Gereformeerde Kerken. Verder waren er orthodoxe hervormden, waarvan een deel zich had georganiseerd in de Gereformeerde Bond. Al



deze groepen hadden naast hun eigen kerken ook een eigen verenigingsleven op sociaal en politiek gebied. Ongeveer een derde tot maximaal de helft van de Nederlandse bevolking was orthodox-protestant, afhankelijk of je de 'ethischen' in de Nederlandse Hervormde Kerk (NHK) er al dan niet onder rekent. De opkomst van de orthodoxie had alles te maken met de invloed van het Réveil, een internationale opwekkingsbeweging waarin persoonlijke geloofsbeleving centraal stond. Ook kan de orthodoxie worden gezien als een reactie op de conservatief-liberale en later moderne theologie en op de hegemonie van de liberale predikanten en bestuurders in de kerk en godsdienstige verenigingen. Vooral na 1848 kreeg de orthodoxie de wind in de zeilen. De NHK was als gevolg van de grondwetswijziging van 1848 niet meer de door de overheid bevoordeelde publieke kerk en werd gedwongen om zich te bezinnen op haar nieuwe plek in de samenleving.

Politiek als wetgeving ging volgens Houkes pas leven bij de burger als ze zaken aanroerde op godsdienstig terrein. De Aprilbeweging van 1853, toen hervormde kerkenraden en kerkleden protesteerden tegen het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in ons land en de regering-Thorbecke, was daarom een bevestiging van de grondwet van 1848

en gaf de scheiding tussen kerk en staat vorm. De NHK, vroeger de publieke kerk, had meer afstand genomen ten opzichte van de overheid. Hoewel lang niet alle orthodoxen de Aprilbeweging steunden, nam men wel de vorm van protesteren over. In 1856 protesteerden orthodox-protestantse predikanten en kerkleden via een petitie tegen de nieuwe schoolwet en dankzij de inzet van rechtzinnige kerkenraden werd het volkspetitionnement van 1878 een groot succes.

Vanaf de jaren veertig werden er allerlei orthodox-protestantse verenigingen opgericht die zich bezighielden met filantropie, evangelisatie en zending. Een belangrijke drijvende kracht hierachter was de orthodoxe predikant O.G. Heldring, een belangrijke voorman uit het Réveil. Orthodox-protestanten zetten zich in voor de armen en minderbedeelden. Het ging niet zozeer om het verbeteren van de materiële levensstandaard maar om morele opvoeding en bekering tot het orthodoxe geloof, dat het ware geloof zou zijn. Orthodoxe protestanten claimden het woord 'christelijk' exclusief voor zichzelf. Als je niet orthodox was, was je eigenlijk ook geen christen. De antithese van G. Groen van Prinsterer en A. Kuypers tussen geloof en ongeloof liep in werkelijkheid ook dwars door het christendom heen.

Een plek waar de orthodox-protestantse gemeenschap het best werd verbeeld waren de zendingsfeesten, die fungeerden als een soort EO-jongeren- en -familiedag *avant la lettre*. De zendingsfeesten waren tot de doleantie van 1886 interkerkelijk van opzet. De bezoekers, die dankzij de nieuwe treinverbindingen afkomstig waren uit heel Nederland, zongen samen psalmen en luisterden naar predikanten en andere sprekers die spraken over strijd. De zendingsfeesten waren op deze manier een manifestatie van orthodoxe zelfbevestiging en macht. De orthodoxen zagen zichzelf enerzijds als een groep die in Nederland werd onderdrukt, omdat de bestuurders van de NHK liberaal waren en de kleine luyden geen stemrecht hadden, maar aan de andere kant waren zij het ware volk van God, het nieuwe Israël. De politieke betekenis

van de zendingsfeesten werd ingezien door vriend en vijand. Kuypers maakte er uitgebreid reclame voor zijn nieuwe krant *De Standaard* en de liberale pers schreef kritische reportages over de zendingsbijeenkomsten, die mij een beetje doen denken aan hoe tegenwoordig de EO-jongeren- en -familiedag door de seculiere pers wordt verslagen. De typeringen 'fundamentalisten' en 'gristenen' vielen niet omdat deze begrippen in de twintigste en eenentwintigste eeuw zijn bedacht, maar wel schreven de liberalen uitgebreid over 'hel en verdoemenis'.

Dat de liberale pers zo negatief was, had volgens Houkes mede te maken met de angst voor de potentiële macht die de orthodoxen hadden. In 1867 kregen de liberalen voor het eerst met deze macht te maken, toen in de NHK het algemeen mannenkiesrecht werd ingevoerd. De orthodoxen wonnen en kregen behalve uiteraard het platteland ook de grote steden in handen. De kerkelijke verkiezingen zorgden voor politisering, er werden zelfs kerkelijke kiesverenigingen opgericht, en voor polarisatie, met name Groen, Kuypers en hun aanhangers wilden dat de kerk zou worden gezuiverd van alle niet-orthodoxe smetten.

Door zijn ramkoers kwam Kuypers in conflict met de vrijzinnigen maar vooral met de orthodoxen die het niet eens waren met zijn agressieve stijl van optreden. Kuypers noemde hen de 'irenische partij' die 'politocofob' zou zijn. Toen in 1886 Kuypers en zijn 'gereformeerden' de NHK verlieten, werd de identiteit van de overgebleven 'hervormden' vooral bepaald door het niet-kuypersiaans zijn. In reactie op Kuypers gereformeerde 'vrije kerk' ontwikkelden enkele hervormde theologen het concept van de 'volkskerk', een kerk waar orthodoxen en vrijzinnigen hun plek hadden. Ook politiek leidde de doleantie tot andere keuzen. Bijna alle gereformeerden van Kuypers steunden de in 1879 opgerichte Antirevolutionaire Partij, maar de hervormden stemden verdeeld. De in 1908 opgerichte Christelijk-Historische Unie, een unie van zelfstandige kiesverenigingen, kreeg niet de steun van alle hervormden en was alleen tijdens de verkiezingen actief. Hervormden hadden

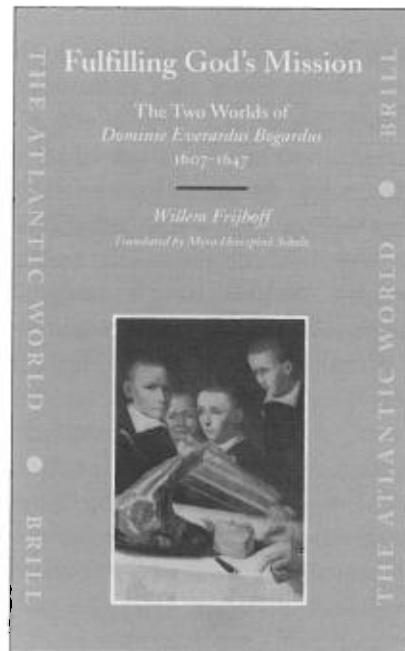
het niet zo op met politieke strijd en vonden goed bestuur veel belangrijker. Ze waren wel actief in de maatschappij maar meer op de manier van het Réveil, dus via inwendige zending en het helpen van mensen in nood. Dankzij de inzet van hervormden werd in 1911 een wet ter bestrijding van de zedeloosheid aangenomen, waarin onder andere het bordeelverbod was opgenomen.

De dissertatie van Houkes is origineel en laat zien dat politieke geschiedenis en religiegeschiedenis elkaar soms erg kunnen overlappen. Religie was in de tweede helft van de negentiende eeuw een belangrijke factor in politiek en maatschappij en niet louter conservatief, omdat de NHK met het algemeen mannenkiesrecht in 1867 de Nederlandse staat precies vijftig jaar vooruit was. Houkes laat zien dat religie ook een belangrijke rol speelde bij de vorming van de natiestaat. Naast het individualistische liberale burgerschap ontstond er ook een christelijk burgerschap met een andere visie op hoe men een goede vaderlander kon zijn. Hoewel ondergetekende vanwege het exclusieve karakter van het christelijk burgerschap – goede Nederlandse burgers zijn christelijke burgers – meer sympathie heeft voor de liberale visie, is de grote verdienste van de christelijke visie dat hierdoor een nieuwe groep mensen politiek en maatschappelijk integreerde. Misschien moet er ook maar eens een islamitische burgerschapsvisie komen.

Ewout Klei

Van weeskind in Leiden tot predikant in Amerika

N.a.v. Willem Frijhoff, *Fulfilling God's Mission. The Two Worlds of Dominie Everardus Bogardus 1607-1647* (Leiden: Brill 2007, 628 blz., € 99,-)



In het boek *Fulfilling God's Mission*, een verkorte Engelse vertaling van de Nederlandse versie uit 1995, reconstrueert de historicus Willem Frijhoff het bij tijd en wijle tragische levensverhaal van Evert Willemsz. Bogaert (1607-1647) uit Woerden, die op jonge leeftijd beide ouders verloor en met zijn broer in een plaatselijk weeshuis belandde. Daar maakte Evert rond zijn vijftiende levensjaar een aantal indringende mystieke ervaringen mee, waarbij engelen hem profetische boodschappen lieten optekenen en hij dagenlang met doofstomheid geslagen werd. Deze geestesvervoeringen overtuigden hem ervan dat hij predikant moest worden en zouden zodoende, maar dat kon Evert toen nog niet bevroeden, de koers van zijn verdere leven bepalen. Zijn bekering dreef hem eerst naar Leiden, waar hij zich aan de universiteit verdiepte in de theologie. Na de voltooiing van zijn studie ging Evert als 'ziekentrouster' aan de slag in West-Afrika. Begin 1633 belandde hij als predikant in de handelsstad Nieuw-Amsterdam, het vroegste begin van de latere wereldstad New York, waar hij niet alleen voortdurend in aanvaring kwam met het gouvernement, maar ook een reputatie opbouwde als drinkebroer. Zijn leven eindigde uiteindelijk op 27 september 1647 door verdrinking, die overigens niet het gevolg was van een overdosis alcohol, maar van de pech dat hij zich op het schip de "Prinses Amelia" bevond, dat – op weg naar de Republiek – voor de kust van Wales schipbreuk leed. Cynisch genoeg schreef het handjevol overlevenden de oorzaak van de ramp toe aan de dronken staat van de stuurman, die in een stuurloze toestand de macht over het stuurwiel verloor.

De auteur heeft de levensloop van Evert Bogaert vanuit een contextueel perspectief geanalyseerd, en op een knappe manier. Frijhoff is wat de zeventiende-

eeuwse Nederlandse geschiedenis betreft een kenner pur sang. En dat is de kwaliteit van deze biografie merkbaar ten goede gekomen. Zo laat hij aan de hand van talrijke voorbeelden zien dat de religieuze ervaringen van Evert verre van uniek waren. Ook in weeshuizen in Enkhuizen en Delft raakten in het begin van de zeventiende eeuw weeskinderen 'bezeten'. Wel betrof het in deze gevallen collectieve fenomenen, terwijl Evert in Woerden het enige kind was dat een spectaculaire godsdienstige ommekeer beleefde. Het feit dat Evert een weeskind was, zo betoogt Frijhoff, sterkte zijn verlangen naar een vaderfiguur en stimuleerde hem in zijn zoektocht naar God, dé Vader. Everts verlangen naar identificatie met het hogere was voorts weinig vreemd in een wereld die doordrenkt was van bevindelijke religie.

Boeiend is verder Frijhoffs analyse van de Bijbelse getaliensymboliek die in de geschriften van Bogaert naar voren komt. Het is begrijpelijk dat de auteur veel aandacht besteed aan Everts godsdienstige ervaringen – ongeveer de helft van het boek wordt daarmee gevuld – omdat diens religieuze bevliegingen zijn verdere levensloop beslissend beïnvloed hebben. Daarnaast staan in de belangrijkste primaire bronnen vooral Everts bovennatuurlijke ervaringen centraal. Toch gaat de contextuele en psy-

chologische diepteanalyse van allerlei gemoedstoestanden op den duur wat vervelen. Frijhoffs analytische vermogen is indrukwekkend, maar dat komt het narratief niet altijd ten goede.

Spannend wordt het weer in het tweede gedeelte van de biografie, als de draad wordt opgepakt bij het moment dat Bogaert zich als predikant in Nieuw-Nederland vestigt. De auteur maakt duidelijk dat de kerk in Nieuw-Nederland de belangrijkste cultuurvormer was en de *communitas* in de handelspost belichaamde. De positie van de kerk vanuit politiek perspectief was echter omstreven. De predikanten in Nieuw-Nederland moesten een voortdurende strijd om de macht voeren met de gouverneurs en de autoriteiten van de West-Indische Compagnie, hetgeen herhaaldelijk conflictueuze situaties opleverde. Ook Bogaert ontsnapte niet aan de machtsstrubbelingen. Verscheidene keren klaagden notabelen in Nieuw-Nederland hem aan, waarbij het motief niet zozeer Bogaerts exorbitante drinkgedrag was, maar diens streven naar de hoogste macht. De predikant kreeg het onder meer te verduren van het opruierige stel Grietje Reiniers en Anthony – alias 'the Troublesome Turk' – van Haerlem, dat de vrouw van Bogaert, Anneke Jans, er onder meer van betichtte obscene gebaren te maken in het openbaar. Het was echter Grietje zelf die zich regelmatig dubieus gedroeg, bijvoorbeeld door in het bijzijn van mannen haar rok omhoog te trekken.

De auteur had *Fulfilling God's Mission* misschien wat uitbundiger mogen illustreren, maar het analytische niveau van deze biografie maakt veel goed. Frijhoff is erin geslaagd een inhoudelijk sterk levensverhaal over Bogaert te schrijven, dat op de boekenplank thuis hoort van eenieder die zich serieus bezighoudt met de vroegste geschiedenis van de Nederlands-Amerikaanse betrekkingen.

Erne Koops

“De knuffelbeer van de Tweede Kamer”

Herman Veenhof, *Zonder twijfel*.

Pieter Jongeling (1909-1985). Journalist, politicus en Prins (Barneveld: De Vuurbaak, 2009, 431 blz., € 24,90)

Op 1 april 2009 organiseerde het Archief- en Documentatiecentrum in Kampen een congres over Pieter Jongeling (1909-1985), de man die een Bekende Nederlander werd door zijn verdiensten als kinderboekenschrijver en politicus. Als trefzekere voorman van het GPV hielp hij die partij in de jaren zestig en zeventig aan een opvallend positief imago. Zonder inspirators als Jongeling – en later Gert Schutte – had het GPV waarschijnlijk het etiket geplakt gekregen van de zoveelste christelijke splintergroepering van schijnheilige pepermuntvreters. Hoe het ook zij, veel bezoekers prezen zichzelf gelukkig toen bleek dat de congresaanmelding geen grap was (het was immers 1 april), maar werkelijkheid. Anders zouden ze voor niets naar de Hanzestad zijn afgereisd, en – wat wellicht nog erger was – Jongeling zou niet het congres krijgen dat hij verdiende.

Een van de sprekers, de ND-journalist Herman Veenhof, greep deze gelegenheid aan om zijn levensbeschrijving van Jongeling te presenteren, getiteld *Zonder twijfel. Pieter Jongeling (1909-1985). Journalist, politicus en Prins*. Deze titel geeft precies de ijkpunten aan in het leven van Jongeling: hij was een standvastig christen, stond bekend als recht-door-zee, beschouwde zichzelf vooreerst als journalist en publiceerde onder het pseudoniem Piet Prins bekende boekenseries als *Snuf de Hond*, *Wambo* en *Daan en Sietze*. En pas dáárna was hij politicus.

Het werd hoog tijd dat deze biografie verscheen. Afgezien van de interviewbundel *Jongeling ten voeten* uit van Rik Valkenburg, het biografische interviewboek *Geroepen en gegaan* van Peter Bergwerff en Tjerk de Vries en wat fragmenten in de serie *Vuur en Vlam*, waagde niemand zich nog aan een complete levensbeschrijving van de ‘knuffelbeer van de Tweede Kamer’ (pag. 222). Het *Nederlands Dagblad* stelde Veenhof vier maanden vrij om deze klus te klaren. Daarbij

stelde een aantal gulle gevers hem in de gelegenheid om nog eens drie maanden extra aan de slag te gaan. Ondanks dit krappe tijdschema is Veenhof erin geslaagd een meeslepend levensverhaal te construeren, dat prettig leest en waarvoor veel bronnenmateriaal gebruikt is. Zo interviewde de auteur ruim tachtig mensen. Daarnaast kreeg hij inzage in tweehonderd oorlogsbrieven vanuit en naar het concentratiekamp Sachsenhausen, waar Jongeling van 1942 tot 1945 gevangen zat vanwege zijn verzetsactiviteiten. Veel informatie uit deze brieven stond overigens ook al in Valkenburgs boek, maar dat is niet erg: Veenhof vult Valkenburg aan en de Sachsenhausen verhalen laten de lezer – tenzij een nazisympathisant – niet gauw meer los.

Als één ding uit de kampbrieven duidelijk wordt, is het wel dat Pieter Jongeling en zijn vrouw Klazina een uitstekend huwelijk hadden, want gescheiden van tafel en bed voelden ze elkaar haarscherp aan. Een foto van Jongelings dochtertje Alida, de juiste medicijnen op het juiste moment of kerkbladen met het laatste nieuws over de problematiek in de Gereformeerde Kerken in Nederland: vrijwel alles wat ze verstuurd passeerde de strenge controle van de nazi's. En anders verzon het echtpaar wel een list. Door het gebruik van codenamen wist Jongeling als een van de eerste Nederlanders in het kamp dat prinses Margriet geboren was. Dat hij Sachsenhausen uiteindelijk overleefde, was een regelrecht wonder. Evenals het feit dat de verschrikkingen die hij meemaakte – men mocht kiezen: of zelf tien uitgemergelde kampgenoten doodschieten, of twintig door een bewaker – geen psychisch trauma veroorzaakten. In elk geval ontsnapte hij in Sachsenhausen ettelijke malen aan de dood. Zo zat hij in een barak op een krukje, stond zonder redenen op, terwijl enkele seconden later een geallieerde raket insloeg, precies op de plek waar Jongeling zojuist gezeten had. En de *Todesmarsch* – de wrede aftocht uit Sachsenhausen vlak voor de bevrijding, waarbij 6000 mensen omkwamen – overleefde hij maar ternauwernood. Voor Jongeling waren zijn er-

varingen een duidelijk teken dat God een bedoeling met hem had: ‘De Here had mij bevrijd, verlost, van de dood gered. Ik wist dat Hij dat ook gedaan had, omdat Hij nog een taak voor mij had. Toen heb ik niet veel achterom gekeken. Ik ben aan het werk gegaan en dat is steeds zo doorgegaan.’ (117)

Veenhof maakt gelukkig niet de klasieke fout van veel biografen, die zich zo met de hoofdpersoon vereenzelvigen dat de kritische distantie verdwijnt. Ook Jongelings zwakkere eigenschappen en de minder rooskleurige episodes uit zijn leven komen aan de orde. Een uitwijding over de door Veenhof behandelde kwestie-Holwerda zou te ver voeren; wat de auteur schrijft over Jongeling als persoon is handzamer. Zo ontpopte de GPV-man zich op het podium als een volksorator, een geboren verhalenverteller die zijn toehoorders tot de laatste minuut in de greep hield. Maar als hij eenmaal het spreekgestoelte verlaten had was hij stijf, onbuigzaam en ongeïnteresseerd, aldus een aantal geïnterviewden. Dochter Amka: “Buiten zijn publieke presentaties kon mijn vader enorm verlegen zijn, schutterig. Hij was niet handig in koetjes en kalfjes, gesprekken moesten altijd over iets wezenlijks gaan. Hij was, laten we zeggen, geen receptietype”. (187) En Hans Wiegel: “In het informele circuit van de Tweede Kamer zag je hem niet veel. Maar contactloos was hij zeker niet. Aan de koffie, met deze en gene, smeedde hij wel degelijk plannen en tactieken”. (415)

Zonder twijfel is een uitstekende biografie geworden, daarover kan weinig twijfel bestaan. Nu is het wachten op de opvolger van dit boek, een wetenschappelijk werk over Jongelings denken, dat – zo belooft het dankwoord – zal verschijnen onder de titel *Onder invloed*. We zijn nu al benieuwd waarop deze leus betrekking heeft.

Enne Koops

– door Gerard Raven –

De tentoonstellingen zijn gesorteerd op einddatum.

t/m 13 september

Vrouwen in habijt. Een blik op een verborgen leven. Foto's van Guus Bekooy van de zusters clarissen te Megen in 1961. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), (0413) 26 34 31, www.museumvoorreligieuzekunst.nl, di-vr 10-17, za-zo-feestd. 13-17.

t/m 18 september

Marokko. Foto's van joden door Elias Harrus en Pauline Prior uit de jaren vijftig (vlak voor de massa-emigratie naar Israël) en nu. Joods Historisch Museum, Jonas Daniël Meijerplein 2-4, Amsterdam, (020) 531 03 10, www.jhm.nl, dagelijks 11-17.

t/m 20 september

Hortus Conclusus in beeld. Beelden in de tuin. Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, (020) 624 24 36 en 624 83 55, www.bijbelsmuseum.nl, ma-za 10-17, zo-chr.feestd. 13-17.

t/m 31 oktober

Tot het doek valt. Hollandsche Schouwburg; joods theater tijdens de Tweede Wereldoorlog. Joods Historisch Museum, als boven.

t/m 31 oktober

Calvijn & wij. Zie *Aangelicht* in het vorige nummer en www.calvijndordrecht.nl. Grote Kerk, Dordrecht.

t/m 8 november

Van museum naar historisch huis. De restauratie van Ons' Lieve Heer op Solder 2009 – 2011. Zie ook *Aangelicht* van februari. Museum Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, 1012 GE Amsterdam, 020 624 6604, www.opsolder.nl, ma-za 10-17, zo-feestd. 13-17.

17 november-4 december

Huis van Nicolaas. Gemeentemuseum Jacob van Horne, Markt 7, Weert, (0495) 53 19 20, www.museumweert.nl, di-zo 14-17.

11 september-6 december

Sonia Gaskell. Pionier van de dans. Klasieke balletdanseres (1904-1974) die tijdens de oorlog les bleef geven in Amsterdam. Met monografie. Joods Historisch Museum, als boven.

14 november-6 december

Tradities rond St. Nicolaas. Museum Ons' Lieve Heer op Solder, als boven.

19 december-10 januari

Kijk op kerststallen. Gemeentemuseum Jacob van Horne, als boven.

11 oktober-24 januari

Meijer de Haan komt er aan! Amsterdamse kunstschilder (1852-1895) die naar Bretagne vertrok. Met monografie. Joods Historisch Museum, als boven.

t/m 31 januari

Religie & humor. Nederland anno 2008. Zie *Aangelicht* in het vorige nummer. Museumpark Orientalis, Profetenlaan 2, Heilig-Landstichting, (024) 382 31 10, www.museumparkorientalis.nl, di-zo 10-17 (nov-mrt 10-16).

10 december-5 september 2010

Groeten uit Jeruzalem. Toeristen en kunstenaars in Palestina 1830-1948. Bijbels Museum, als boven.

Aangelicht

Museum Fiehite in Amersfoort is weer open. Twee jaar geleden werd een extra gemene soort asbest in de vloeren gevonden. Sommige medewerkers hebben onbewust twintig jaar lang in een vezelsneeuw gewerkt. Ondanks de schok heeft het collectieteam zelf met pak en masker de hele collectie gereinigd en geëvacueerd.

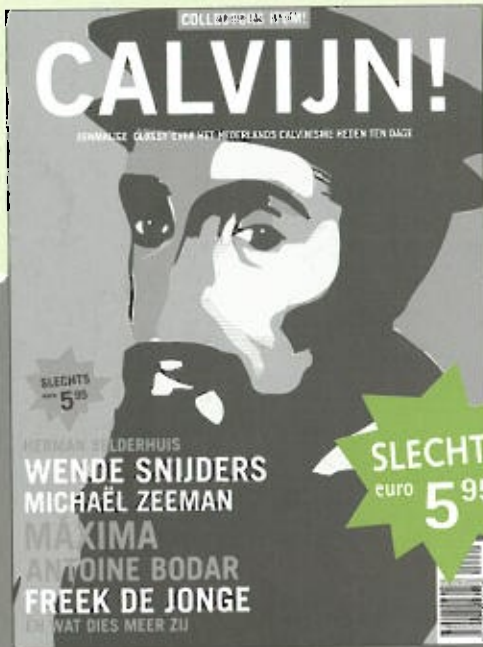
Daarna zijn de drie middeleeuwse panden geheel gestript en gerenoveerd, met nieuwe vloeren en trappenhuizen op andere plaatsen. Het nieuwe museum is nu een architectonische eenheid geworden. Moderne elementen als glas en staal detoneren bewust met de oorspronkelijke bouw. Door het gebouw meer zelf te laten spreken kunnen wel veel minder voorwerpen worden getoond dan vroeger, maar in de beperking toont zich de meester.

Er is veel aandacht voor Amersfoortse stadsverhalen als Sint Joris, het Mirakel van 1444, de Kei en Johan van Oldenbarnevelt. Die zijn in stripvorm verwerkt. Ook worden 'gewone' mensen gepresenteerd als voorbeeld voor een historische ontwikkeling (spoorwegaarbeider, kampgevangene). De verschillende leerstijlen zijn veel bewuster verwerkt in de presentatie. Het klapstuk is het grote stadsgezicht van de schilder Matthias Withoos uit 1571 (4,5x2,5m). Dit is ook omgezet in een maquette van 4x2,5m, waarvoor veel monumentonderzoek is gedaan. Door een schaal van 1:87 te kiezen werd het mogelijk om typisch Amersfoortse tafereelen te laten zien als de bedevaartprocessie, de tabaksbalen in de haven en weefgetouwen in een klooster. Een filmpresentatie legt het verband tussen maquette en schilderij. Jong en oud raakt er niet op uitgekeken.



Foto: Reel de Vriinger, amfot.nl

COLLECTOR'S ITEM!



CALVIJN!

EEN GLOSSY OVER DE STAAT VAN
HET NEDERLANDS CALVINISME HEDEN TEN DAGE



Gert van Klinken en
Henk Reitsma
**Evangelische
Kuieringen**
Wandelingen voor calvinistisch
Amsterdam 1600-2000

€ 14,50



Mirjam van Veen
**Een nieuwe tijd,
een nieuwe kerk**
De opkomst van het calvinisme
in de Lage Landen

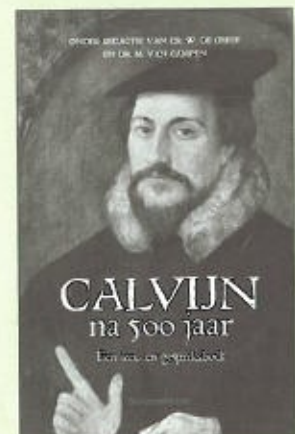
€ 18,50



W. de Greef en
M. van Van Campen (red.)
Calvijn na 500 jaar

De meest protestantse uitgave
over Calvijn

€ 21,50



Calvijnjaar 2009



Verkrijgbaar in de boekhandel en via www.boekencentrum.nl